

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE GEOGRAFÍA E HISTORIA
Departamento de Historia Antigua



**PAISAJES MENTALES Y RELIGIOSOS DE LA FRONTERA
SUROESTE ARCADIA: ÉPOCAS ARCAICA Y CLÁSICA**

**MEMORIA PRESENTADA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR
POR**

M^a Cruz Cardete del Olmo

Bajo la dirección de los Doctores:

Ricardo Olmos Romera

Domingo Plácido Suárez

Madrid, 2004

ISBN: 84-669-2794-8

M^a Cruz Cardete del Olmo

**PAISAJES MENTALES Y RELIGIOSOS DE LA FRONTERA
SUROESTE ARCADIA: ÉPOCAS ARCAICA Y CLÁSICA**

Tesis Doctoral

**Dirigida por
Dr. Ricardo Olmos Romera
y
Dr. Domingo Plácido Suárez**

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE GEOGRAFÍA E HISTORIA

Departamento de Historia Antigua

Madrid 2004

A mis padres
Porque mi historia no hubiese sido la misma sin ellos

The act of writing always presupposes a politics of the present, and such a writing about the past is inevitably simultaneously a domestication of the difference of the past, an imposition of order. Writing the past is not an innocent and disinterested reading of an autonomous past produced as image. Writing the past is drawing it into the present, re-inscribing it into the face of the present

Christopher Tilley, "Interpreting material culture" en Hodder, I. (ed.) *The meaning of things*, London, 1989, 193.

En realidad, el fin del mundo, como el principio, es nuestro concepto del mundo.
Es en nosotros donde los paisajes tienen paisaje. Por eso, si los imagino, los creo; si los creo, son; si son, los veo como a los otros (...)
La vida es lo que hacemos de ella. Los viajes son los viajeros. Lo que vemos no es lo que vemos, sino lo que somos

Fernando Pessoa, *Libro del desasosiego*

What we need to understand, perhaps, is that although the world is not a figment of our imagination, neither do we perceive it directly as "reality"

J. Brück, "In the footsteps of the ancestors: a review of Christopher Tilley's *A phenomenology of landscape: places, paths and monuments*", *Archaeological Review from Cambridge, The archaeology of perception and the senses*, 15 (1), 1998, 29

AGRADECIMIENTOS

Este trabajo no hubiese sido posible sin la concesión de una beca predoctoral por parte del Ministerio de Educación, Cultura y Deporte para trabajar en el Departamento de Historia Antigua y Arqueología del Instituto de Historia del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, de modo que a ambas instituciones les debo mi primer reconocimiento. Así mismo, mi esfuerzo no hubiese surtido efecto sin la guía, los consejos, la atención y la paciencia de mis dos co-directores de tesis, Ricardo Olmos Romera y Domingo Plácido Suárez, merecedores de mi más profundo agradecimiento, no sólo académico, sino también personal.

Especial agradecimiento me merecen también los integrantes del equipo “Estructura social y territorio: Arqueología del Paisaje” que llevan a cabo su labor en el Instituto de Historia del CSIC. Con ellos comencé mi camino en la investigación y a ellos les debo descubrir cómo quería enfocar mi trabajo y qué podía conseguir con él, así como infinidad de buenos momentos que han convertido mi estancia en el Departamento de Arqueología del IH del CSIC en una gratísima experiencia profesional y, lo que es más importante, humana. Por todo ello, gracias a Javier Sánchez-Palencia, María Ruiz del Árbol, Inés Sastre, M^a Dolores Fernández-Posse, Domingo Plácido, Juan Luis Pecharromán, Esteban Moreno y Almudena Orejas. Los mapas de mi tesis no hubiesen visto la luz sin la ayuda inestimable de Esteban Moreno y Javier Sánchez-Palencia; Eva Poves y Juan Luis Pecharromán me ayudaron con las figuras.

Infinitas gracias al equipo de investigación liderado por Ricardo Olmos, del que tengo el honor de formar parte junto a Paloma Cabrera, Margarita Moreno y Eva Poves porque me han enseñado mucho, tanto profesional como personalmente.

Durante mi beca he podido disfrutar de varias estancias en el extranjero sin las cuales tampoco habría podido desarrollar mi trabajo. Quiero agradecerle especialmente su entusiasmo a Maria Pretzler, de la Universidad de Oxford, que pasó muchas horas discutiendo conmigo sobre Arcadia y sus sociedades antiguas, así como a los Profs. Stephen Tracy y Kevin Glowacki y a todo el personal investigador y administrativo de

la Escuela Arqueológica Americana en Atenas (ASCSA), que puso a mi disposición los diversos medios de la escuela para agilizar mi trabajo permitiéndome, además, conocer Arcadia de primera mano. Tampoco quiero olvidar a los integrantes del Instituto Noruego en Atenas, especialmente al Prof. Erik Øtsby, que me invitaron cordialmente a unirme a su grupo de estudio sobre Arcadia.

No puedo cerrar estos agradecimientos sin nombrar expresamente a todos aquellos que han hecho más fácil mi trabajo con su apoyo, su cariño y su fe en mí, mucho más firme en ocasiones que la mía propia. Adolfo Cardete y M^a Cruz del Olmo, mis padres, siempre creyeron que terminaría este trabajo y me lo repitieron tantas veces que acabé creyéndolo yo también, seguidos por Adolfo y Jorge Cardete, mis hermanos.

De la misma forma, me han apoyado incondicionalmente mis amigos. Mil gracias a África Cabrera, Montserrat Gibello, Noemí de la Fuente, Ana Isabel París, Nicolás Ávila, Rocío Aranda, Chelo Celada, Lara Andrade y Sonia González, que forman parte de mi vida desde hace tanto tiempo. Y mil gracias también a Cristina Jiménez, Iván del Barrio, Natalia Alonso, David Coto, Juan Luis Iglesias, Eduardo Álvarez, Rafa Viana, Maria Nikolau, John O'Neill, Fondas, Cristina Carrasco y Purificación Ubric, a los que tuve la suerte de encontrar en mis diferentes viajes de estudio y trabajo en el extranjero y que siguen ahí.

ÍNDICE

| | |
|--|------------------|
| I. INTRODUCCIÓN | 1 |
| II. ARCADIA A TRAVÉS DEL TIEMPO | 17 |
| Figuras | Láminas I - VIII |
| III. LA FRONTERA SUROESTE ARCADIA: UN PAISAJE POLÍTICO | 47 |
| 3.1) La frontera suroeste: el concepto | 48 |
| 3. 2) Polis y santuarios extraurbanos | 57 |
| 3.3) Economía y modos de vida | 78 |
| 3.4) La identidad arcadia: tribus y <i>ethnos</i> | 90 |
| 3.4.1) El concepto de grupo étnico | 90 |
| 3.4.2) Las tribus arcadias | 96 |
| 3.4.3) El <i>ethnos</i> arcadio | 105 |
| Figuras | Láminas IX – XIX |
| IV. EL TERRITORIO FIGALIO | 113 |
| 4.1) El territorio figalio | 113 |
| 4.2) Santuarios extraurbanos: el complejo Basas-Cotilon | 129 |
| 4.2.1) Santuarios extraurbanos y santuarios de montaña | 129 |
| 4.2.2) El Apolo Basitas | 136 |
| 4.2.2.a) Basas: identidad y religión | 139 |

| | |
|--|------------------|
| 4.2.2.b) El Apolo <i>Epikourios</i> | 160 |
| 4.2.3) Los santuarios del Coto | 178 |
| 4.3) Santuarios arcaizantes: Eurínome y la Deméter Melena | 186 |
| 4.3.1) El santuario de Eurínome | 192 |
| 4.3.2) La cueva de la Deméter Melena | 195 |
| Figuras | Láminas XX - XLI |
| V. EL TERRITORIO PARRASIO | 209 |
| 5.1) La Parrasia y el área megalopolitana | 209 |
| 5.1.1) Megalópolis y su influencia en la construcción de la frontera suroeste | 235 |
| 5.1.1.a) La Confederación Arcadia | 244 |
| 5.2) Licosura: entre el mito y la polis | 253 |
| 5.2.1) La tradición cívica | 253 |
| 5.2.2) La Señora de Licosura | 259 |
| 5.2.3) Orgías y sacrificios | 266 |
| 5.3) El Monte Liceo: la deconstrucción de una imagen | 276 |
| 5.3.1) Primera imagen: el <i>oros</i> | 278 |
| 5.3.1.a) La cima del poder | 282 |
| 5.3.2) Segunda imagen: el lobo y la sangre | 289 |
| 5.3.2.a) El Zeus licántropo | 290 |
| 5.3.2.b) Sed de sangre humana | 306 |
| 5.3.3) Tercera imagen: el exclusivismo étnico | 316 |

| | |
|--|-----|
| 5.3.3.a) Un simulacro de fiesta panarcadia | 317 |
| 5.3.3.b) La acuñación <i>Arkadikon</i> | 325 |
| 5.3.3.c) La apropiación del Apolo Parrasio | 332 |

Figuras

Láminas XLII - LVII

VI. CONCLUSIONES. LA FRONTERA SUROESTE:

| | |
|----------------------------|-----|
| PAISAJES E IMÁGENES | 335 |
|----------------------------|-----|

| | |
|--------------------------|-----|
| VII. BIBLIOGRAFÍA | 343 |
|--------------------------|-----|

ÍNDICE DE FIGURAS

II. ARCADIA A TRAVÉS DEL TIEMPO: LA IMAGEN DE ARCADIA

Lámina I

Fig. 1. Arcadia en el Peloponeso.

Lámina II

Fig. 2. Proyecto de Canevari para el Bosco Parrasio (Acquaro Graziosi 1991, 14).

Lámina III

Fig. 3. Cartel anunciador de la I Reunión de la Academia Árcade (1773) (Acquaro Graziosi 1991, 28).

Lámina IV

Fig. 4. “Excavación del templo de Basas” de Cockerell (Roux 1976, 24).

Fig. 5. “Basas después de la excavación” de Cockerell (Roux 1976, 25).

Lámina V

Fig. 6. “El templo de Basas” de Lear (Stoneman 1998, 101).

Fig. 7. “Basas” de Fulleylove (Fulleylove 1906, 54-55).

Lámina VI

Fig. 8. “Basas” de William Haygarth (Stoneman 1998, 51).

Fig. 9. “Vista general de Basas” de John Foster (Hill Miller 1972, 261).

Lámina VII

Fig. 10. “Phigaleia” de Rottmann (*Greek landscapes...*, 1978, 26).

Fig. 11. “Caritena” de Fulleylove (Fulleylove 1906, 70-71).

Lámina VIII

Fig. 12. “Caritena” de Rottmann (*Greek landscapes...*, 1978, 24).

III. ARCADIA Y SU FRONTERA SUROESTE: PAISAJES POLÍTICOS

Lámina IX

Fig. 13. Arcadia y sus *poleis*.

Lámina X

Fig. 14. Planta del templo de la Ártemis Knakeatis, Mavriki (Según modelo de Brulotte 1994, fig. 8).

Lámina XI

Fig. 15. Planta del templo de Ártemis en Lusos (Según modelo de Mitsopoulos-Leon 1998, 71).

Lámina XII

Fig. 16. Caballo arcaico de bronce del santuario de la Ártemis de Lusos (Voyatzis 1990, pl. 70 L5).

Fig. 17. Figura masculina arcaica de bronce del santuario de Ártemis en Lusos (Voyatzis 1990, pl. 65 L3).

Fig. 18. Ruinas del templo de Poseidón y Atenea en el Monte Boreion, Asea (Jost 1985, pl. 52. Fig. 3).

Lámina XIII

Fig. 19. Plantas de los cuatro templos de Palantio (Según modelo de Ostby 1992-1993, 73).

Lámina XIV

Fig. 20. Planta del templo de Petrovuni (Según modelo de Hiller von Gaertringen 1911, 33).

Lámina XV

Fig. 21. Planta del templo de Atenea Alea en Tegea (Según modelo de Ostby 1997, 84).

Fig. 22. Atenea armada hallada en el santuario de Atenea Alea (Jost 1985, pl. 37, fig. 4).

Lámina XVI

Fig. 23. Colina de Gortsuli, Mantinea. Emplazamiento de la antigua Ptolis (Fotografía: M^a Cruz Cardete del Olmo).

Fig. 24. Vista general de Orcómeno (N-NO) (Fotografía: M^a Cruz Cardete del Olmo).

Lámina XVII

Fig. 25. Planta del santuario de Atenea en Alifera (Según modelo de Orlandos 1967-1968, pl. 63).

Lámina XVIII

Fig. 26. “Santuario inferior” de Gortina, dedicado a Asclepio (Ginouvès 1959, 6).

Lámina XIX

Fig. 27. Las tribus arcadias.

IV. EL TERRITORIO FIGALIO

Lámina XX

Fig. 28. Territorios de Figalía y la Parrasia.

Lámina XXI

Fig. 29. Fuente clásica del sector sureste de Figalía (Jost 1985, pl. 20, fig. 1).

Fig. 30. Muro de la capilla de la Virgen, reconstruido con material antiguo (Jost 1985, pl. 20, fig. 2).

Lámina XXII

Fig. 31. Planta del templo de Figalía (Según modelo de Arapogiannis 1996, pl. 1).

Lámina XXIII

Fig. 32. Pedestal de la estatua del templo de Figalía (Arapogiannis 1996, pl. 49b).

Fig. 33. Atenea y serpiente laminadas en bronce, exvotos del templo de Figalía (Arapogiannis 1996, pl. 50b).

Lámina XXIV

Fig. 34. Barcos en miniatura, exvotos del templo de Figalía (Arapogiannis 1996, pl. 52).

Fig. 35. Restos de columnas *in situ* en el sur de la polis figalia (¿posible emplazamiento del gimnasio?) (Jost 1985, pl. 20, fig. 4).

Lámina XXV

Fig. 36. Paramento amurallado, sector este, de Figalía (Jost 1985, pl. 19, fig. 2).

Lámina XXVI

Fig. 37. Modelo digital de la frontera suroeste (orientación S-N).

Lámina XXVII

Fig. 38. Construcciones al norte del santuario de Basas (Yalouris 1979, pl. 38).

Fig. 39. Ruinas de Peribolia con Figalía al fondo (Jost 1985, pl. 23, fig. 1).

Lámina XXVIII

Fig. 40. Templo de Peribolia: muros E-O (Jost 1985, pl. 23, fig. 2).

Lámina XXIX

Fig. 41. Acrótera de Basas tipo A (Yalouris 1979, pl. 43c).

Fig. 42. Acrótera de Basas tipo B (Cooper 1996, vol. III, pl. 33).

Lámina XXX

Fig. 43. Vista general del templo de Basas desde el noroeste. Tomada por E. Vanderpool *ca.* 1930 (Cooper 1996, vol. III, pl. 5).

Lámina XXXI

Fig. 44. Vista actual del templo de Basas desde el oeste, cubierto por la carpa de restauración (Fotografía: M^a Cruz Cardete del Olmo).

Lámina XXXII

Fig. 45. Planta del templo de Apolo en Basas. Izq. Ruinas del templo arcaico. Dcha. Planta del templo clásico (Según modelo de Kelly 1995, 228).

Lámina XXXIII

Fig. 46. *Cella* del templo de Basas. En primer plano puede verse el punto donde se encontraba la famosa columna corintia (Levi 1982, 128).

Fig. 47. Cimientos del templo arcaico (Fotografía: M^a Cruz Cardete del Olmo).

Lámina XXXIV

Fig. 48. Reconstrucción de la *cella* y su hipotético tejado semi-abierto por S. Cockerell (Cooper 1996, vol. III, 72).

Lámina XXXV

Fig. 49. Reconstrucción de las metopas del opistodomos: rapto de las hijas de Leucipo (Madigan 1992, fig 1).

Lámina XXXVI

Fig. 50. Reconstrucción de las metopas de la pronaos: regreso de Apolo del País de los Hiperbóreos (Madigan 1992, fig. 2).

Lámina XXXVII

Fig. 51. Centauromaquia. Friso jónico de Basas (BM 526) (Madigan 1992, fig. 10).

Fig. 52. Amazonomaquia troyana. Friso jónico de Basas (BM 538) (Madigan 1992, fig. 6).

Lámina XXXVIII

Fig. 53. Amazonomaquia heráclida. Friso jónico de Basas (BM 533) (Madigan 1992, fig. 7).

Fig. 54. Caballo geométrico en bronce encontrado en el área noroeste de Basas (Yalouris 1979, pl. 41).

Fig. 55. Figurilla masculina de hierro hallada en el área suroeste del templo de Basas (Tzortzi 2001, fig. 30).

Lámina XXXIX

Fig. 56. *Alabastron* protocorintio encontrado en Basas (Yalouris 1979, pl. 40).

Fig. 57. Crátera corintia hallada en el área norte del templo de Basas (Yalouris 1979, pl. 40).

Fig. 58. Cabeza de bronce de Atenea hallada en Basas (Yalouris 1979, pl. 42).

Lámina XL

Fig. 59. *Kouros* de bronce de Basas (Yalouris 1979, pl. 43).

Fig. 60. Figurilla femenina en plomo encontrada en el área norte del templo (Yalouris 1979, pl. 41).

Fig. 61. Cascos de bronce hallados en el área N-NO del templo de Basas (Yalouris 1979, pl. 39).

Fig. 62. Puntas de lanza y flecha de hierro halladas en el área N-NO del templo de Basas (Yalouris 1979, pl. 39).

Lámina XLI

Fig. 63. Los templos del Cotilo (Kourouniotis 1903, pl. 11).

Fig. 64. Estado actual del templo norte (Tzortzi 2001, fig. 33).

Fig. 65. Estado actual del templo sur (Tzortzi 2001, fig. 34).

V. EL TERRITORIO PARRASIO

Lámina XLII

Fig. 66. Área de influencia de Megalópolis.

Lámina XLIII

Fig. 67. El templo de Basas visto desde la cima del monte San Elías (monte Liceo) (Fotografía: M^a Cruz Cardete del Olmo).

Fig. 68. Berecla vista desde el templo de Basas (Fotografía: M^a Cruz Cardete del Olmo).

Lámina XLIV

Fig. 69. Ruinas de la ciudad de Trapezunte (Giannopoulos 2000, 39).

Lámina XLV

Fig. 70. Vista aérea de Megalópolis con el teatro y el Tersilio en primer plano (Schoder 1974, 141).

Lámina XLVI

Fig. 71. Área sacra de Licosura.

Lámina XLVII

Fig. 72. *Stoa* y altares del templo de Despina en Licosura (Giannopoulos 2000, 28).

Fig. 73. Vista del templo de Despina en Licosura (Giannopoulos 2000, pl. 29).

Lámina XLVIII

Fig. 74. Reconstrucción hipotética del conjunto escultórico del templo de Licosura realizado por Damofonte de Mesenia (Kourouniotis 1911, pl. 1).

Fig. 75. Cabeza de Deméter. Complejo escultórico del templo de Licosura (Kavvadias 1893, pl. 1).

Fig. 76. Cabeza de Despina. Complejo escultórico del templo de Licosura (Kavvadias 1893, pl. 2).

Fig. 77. Cabeza de Ánitos. Complejo escultórico del templo de Licosura (Kavvadias 1893, pl. 3).

Lámina XLIX

Fig. 78. Figurilla de terracota teriomorfa del santuario de Licosura (Kourouniotis 1912, pl. 26).

Fig. 79. Cabezas zoomorfas en terracota del santuario de Licosura (Kourouniotis 1912, pl. 26).

Fig. 80. Fragmento del manto de Despina (Kavvadias 1893, fig. 4).

Lámina L

Fig. 81. Área sacra del monte Liceo.

Lámina LI

Fig. 82. Altar y *temenos* del Zeus *Lykaios* en la cima del monte San Elías (monte Liceo) (Fotografía: M^a Cruz Cardete del Olmo).

Fig. 83. Cima del monte San Elías (monte Liceo) (Fotografía: M^a Cruz Cardete del Olmo).

Lámina LII

Fig. 84. Bronce del Zeus *Lykaios* hallado en la cima del monte San Elías (monte Liceo) (Jost 1985, pl. 47, figs. 3-4).

Fig. 85. Hermes en bronce hallado en el *abaton* del monte San Elías, (monte Liceo) (Kourouniotis 1904, pl. 9).

Lámina LIII

Fig. 86. Figurilla de joven desnudo en bronce hallada en el *abaton* del monte San Elías (monte Liceo) (Kourouniotis 1904, pl. 10).

Fig. 87. Figurilla de pastor/cazador barbado en bronce hallada en Berecla (Jost 1985, pl. 51, fig. 2).

Fig. 88. Figurilla de pastor/cazador imberbe en bronce hallada en Berecla (Jost 1985, pl. 51, fig. 2).

Lámina LIV

Fig. 89. Zorro en bronce hallada en Berecla (Hübinger 1992, fig. 16).

Fig. 90. Terracota con cazador encontrada en Berecla (Hübinger 1992, fig. 12).

Fig. 91. Hermes Crióforo encontrado en Berecla (Hübinger 1992, figs. 4-6).

Lámina LV

Fig. 92. Hipódromo del monte Liceo, hoy convertido en aparcamiento (Fotografía: M^a Cruz Cardete del Olmo).

Fig. 93. Basa del hipódromo del monte Liceo (Fotografía: M^a Cruz Cardete del Olmo).

Lámina LVI

Fig. 94. Edificio sureste del monte Liceo (Fotografía: M^a Cruz Cardete del Olmo).

Fig. 95. Restos del *xenon* del monte Liceo (Fotografía: M^a Cruz Cardete del Olmo).

Lámina LVII

Fig. 96. Pan (reverso) y Zeus Liceo (anverso) en una moneda de la Confederación Arcadia (Boardman 1997c, fig. 37).

Pág. 97. Bronce de Lusos (Boardman, 1997c, fig. 34).

Pág. 98. Crátera ática del pintor de Pan (Boardman 1997c, fig. 33).

I. INTRODUCCIÓN

La Arcadia ha sido durante siglos una imagen persistente y muy compleja. Por un lado, imagen de lo arcaizante, de la barbarie, del mundo que se encuentra dos pasos por debajo de la civilización sin ningún interés por alcanzarla. Por otro lado, imagen de la placidez rural, de la feliz despreocupación pastoril. Ambos estereotipos, al mezclarse, han dado lugar a una tercera imagen no menos engañosa: la del paisaje romántico, envuelto en un halo de misterio y fascinación. Los hombres lobo se pasean por Arcadia en las páginas de nuestra memoria, al tiempo que los árcades, comedores de bellotas, invocan a sus fieros dioses, venidos de más allá de la no menos estereotipada racionalidad griega y, mientras tanto, las pastorcillas arcadias se sonrojan ante las atenciones de sus pastores en un entorno tan bucólico que bien merece el sobrenombre de Arcadia feliz.

Estos destellos ilusionistas se han ido grabando en nuestra retina cultural desde época helenística cuando, a través de la poesía y la prosa poética, se transformó una zona montañosa situada en el corazón mismo del Peloponeso, con unas características culturales peculiares pero no extravagantes ni especialmente significativas por diferentes, en un verdadero icono occidental, en un canto a la diferencia asumida y dominada pero no por ello menos terrible en el fondo.

La importancia de la Arcadia, la multiplicidad de dimensiones de análisis a las que ha dado lugar, justifica con creces el esfuerzo de acercarse a su complejidad histórica. En ella se entrelazan y confunden el desarrollo social de una de las regiones de Grecia más extensas y con mayor heterogeneidad geográfica y cultural, la construcción y manipulación en época antigua de una imagen de innegable fuerza comunicativa y la ulterior reconstrucción y reelaboración de mitos, de iconos y de historias en un hilo cronológico que se mantiene tenso, con sus altibajos, desde época clásica hasta la más cercana actualidad.

Paisajes mentales y religiosos de la frontera suroeste arcadia: épocas arcaica y clásica, es un estudio que pretende profundizar en el entramado arcadio desde puntos de vistas distintos a los que tradicionalmente se le han aplicado. Por ello, considero

conveniente en esta introducción desgarnar paso a paso el título de mi trabajo, pues en él se perfilan los planteamientos que me han conducido al término de este análisis.

Dada la heterogeneidad geográfica, cultural, social, económica y religiosa arcadia a la que he aludido antes, el estudio de la Arcadia como región compacta no me parece abordable y ello por dos razones.

En primer lugar, porque su análisis como un todo responde más a nuestras concepciones sobre la Arcadia que a su multiplicidad. El propio término que empleamos para nombrarla, “Arcadia”, no es sino el reflejo de la concatenación de discursos históricos que, por variadas razones que desmenuzaré a lo largo de esta tesis, han tendido a presentar esta región central del Peloponeso como una unidad consciente de sus peculiaridades y diferencias para con el resto de sus vecinos, e incluso el resto de Grecia, aun cuando dicha unidad sea discutible.

En segundo lugar, la puesta en cuestión de “la Arcadia” como totalidad cerrada conduce a una disgregación de su territorio tradicional en unidades más pequeñas que comparten características propias que las diferencian del resto y les confieren una forma reconocible. Ante estos planteamientos, mi decisión fue acotar el territorio y buscar una de esas células menores que presentan una unidad conceptual y geográfica. Este es el caso de la que yo he calificado como “frontera suroeste”, es decir, el área de Figalía y la Parrasia, lindando con Mesenia, Laconia y la Élide. Del mismo modo, opté por delimitar un período cronológico (épocas arcaica y clásica) y una forma de aproximación al problema (la Arqueología del Paisaje), para construir, con todo ello, un estudio científico de un territorio que, por su importancia en nuestra historia cultural, merece cuantos análisis exhaustivos se quieran emprender de él.

El sujeto de estudio de esta tesis son los “paisajes mentales y religiosos”. Comencemos por la primera palabra. ¿Por qué precisamente “paisajes”? Como defiende Christopher Tilley (1999, 34), un paisaje no está compuesto únicamente de elementos visibles, tangibles y localizables, sino que constituye un sistema de significado en el que se ven reflejados e integrados multitud de factores sociales, de condicionantes económicos, de intereses políticos y de percepciones simbólicas. El paisaje es una proyección del ser de una sociedad y de los individuos que la forman,

una expresión del modo en el que dicha sociedad entiende y vive el mundo (Buxton 2000, 87; Evans 1985, 86; Layton y Ucko 1999, 1-20).

Los conceptos preciosistas del paisaje, tan típicos del XIX, el siglo del “paisajismo”, no son meras formulaciones estéticas sin más trascendencia que la intelectual (Lemaire 1997, 7; Cosgrove 1985, 58; Ingold 1997; Baker 1989; Duncan y Duncan 1988, 119). Las imágenes que una sociedad genera de su entorno y del espacio en el que se desenvuelve su vida son tan importantes para la comprensión de esa sociedad como los ritmos cronológicos por los que se rige. De hecho, una de las formas de control social es proyectar en el paisaje lo que se quiere imponer y conseguir dicha imposición convirtiendo lo que no es sino una construcción cultural en una realidad natural (de ahí la terrible acusación *contra natura* que todavía hoy se continúa esgrimiendo cuando algo nos resulta reprochable en grado sumo). La ideología se encarga precisamente de eso, de “naturalizar” la realidad social, de convertir la cultura en naturaleza (Eagleton 1983, 135).

Mientras que el tiempo y sus dimensiones, tanto materiales como intangibles, han recibido una cumplida atención en los estudios históricos, sin embargo el espacio ha sido tachado con cierta frecuencia de inerte e inmóvil (Criado 1993, 15). La Arqueología del Paisaje se enfrenta con contundencia a esa concepción inmovilista del espacio en concreto y del proceso histórico en general a través de la acuñación del término “paisaje” entendido como algo vivo, en perpetuo cambio y evolución (Ingold 1993; Bender 2001, 3; Meinig 1979, 3; Sastre 1999, 3; Ruiz del Árbol 1997, 18 y 2004), reflejo y parte de una sociedad que lo construye como una seña de identidad sin la cual no podría autodefinirse (Tilley 1994, 10) y que contiene en sí tantos elementos físicos como temporales, tantas materialidades como conceptualizaciones, tantas realidades morfológicas como percepciones de las mismas combinadas con todo tipo de necesidades e intereses sociales (Muir 1999, 115).

Sin negar la morfología de los elementos inertes que conforman un paisaje, me importa más destacar en este tipo de estudio que el paisaje es un sistema de expresión, una red de significados y símbolos tejida conforme a unos hitos, pero mucho más compleja y rica que lo que serían por sí solos dichos hitos. Un árbol, un río, un valle...

por sí mismos no constituyen nada, pues carecen de significación y de identidad contextual. En cambio, cuando se los integra en un sistema, cuando se los hace formar parte de un concepto social, entonces adquieren sentido y entidad para ser estudiados, no tanto por lo que son sino por lo que significan. Nosotros no podemos levantar una montaña, es algo que existe en la naturaleza y que está más allá de nuestras capacidades; sin embargo, sí que podemos construirla, precisamente porque, como señala Tuan (1979a, 100), existe una diferencia conceptual básica entre el medio ambiente y el paisaje: “I have stressed the fact that landscape is not a given, a piece of reality that is simply there. What is given is an environment to which we respond in automatic and subconscious ways. It is important to distinguish between environment and landscape”.

Creo, por tanto, que mi estudio debe dirigirse hacia la socialización de la materialidad o, lo que es lo mismo, hacia la construcción social del dato, del hecho, del objeto natural (Children y Nash 1997, 2). Hasta que la sociedad no se apropia del objeto natural no importa si dicho objeto existe o no, pues la total dimensión de su existencia le viene dada por su inclusión en un sistema de significado (Parker Pearson y Richards 1994, 5; López Paz y Pereira 1995-1996, 43; Children y Nash 1997, 1). Sólo de esta forma se puede explicar la utilización de hitos mentales como delimitadores de un territorio, como conformadores del mismo.

Esto no significa que podamos formular una falsa oposición entre “paisaje natural” y “paisaje cultural”, por completo arbitraria, sino que todo paisaje es cultural y social. El paisaje llegará a existir solamente en virtud de una decisión humana, de una historia particular porque sólo entonces significa algo para el hombre (López Paz y Pereira 1995-1996, 43; Baker 1989, 5). Puesto que creo, siguiendo propuestas postmodernas, que la Realidad no existe como tal sino en un nivel morfológico-objetual, la montaña construida por nosotros a través de nuestra capacidad perceptiva será tan natural y tan real como el Himalaya, si su función dentro del sistema social es ser la misma. Nuestra misión como historiadores no es analizar cómo era el mundo “realmente”, a la manera de Ranke, sino cómo la gente veía ese mundo (Morris 2000, 12).

Partiendo de estos principios puede decirse que todo paisaje es en definitiva un paisaje mental. Pero el concepto es lo bastante importante como para que merezca la pena formular abiertamente la pregunta: ¿qué es un paisaje mental? Desde mi punto de vista se trata de una construcción de la percepción generada en un momento histórico determinado por todos y cada uno de los integrantes de una sociedad específica, con sus conflictos e interacciones o, dicho de manera más simple, es aquello que percibimos cuando miramos.

Por ejemplo, la progresiva monumentalización del santuario de Basas en períodos de violentos enfrentamientos con el enemigo espartano, desde época arcaica hasta la construcción del gran templo clásico entre el 429-400 a. C., supuso una evidente transformación física del espacio, una re-construcción del universo religioso conforme a unas nuevas necesidades sociales, políticas, económicas y religiosas. Lo que se re-construyó, transformó y manipuló no fue sólo el lugar, sino la idea que la gente tenía del mismo, es decir, no sólo el lugar, sino el paisaje, ya que, en palabras de Dennis Cosgrove: “Landscape is a way of seeing that has its own history (...) Landscape... is an ideological concept. It represents a way in which certain classes of people have signified themselves and their world through their imagined relationship with nature and through which they have underlined and communicated their own social role and that of others with respect to external nature (...) Landscape is not only the world that we see, it is a construction, a composition of this world. It is a way of looking the world” (Cosgrove 1984, 13) y A. Baker añade: “Landscape is not only, as Dennis Cosgrove has described it, “a way of seeing”; it is also “a way of thinking and a way of doing” (Baker 1989, 2).

La interacción de la Psicología con la Geografía a través del conductismo permitió el desarrollo de lo que se denominó Geografía de la Percepción, enfoque que despegó en los años 70 y sin el que no podría entenderse el término “paisaje mental”. El conductismo aplicado al espacio concibe éste como un concepto subjetivo, individualizado. Cada ser humano aprehende el entorno de un modo diferente sirviéndose de unas imágenes que actúan como mediación entre la realidad y su mente (Orejas 1995, 94), de modo que el espacio es una proyección eminentemente vital, no conceptual.

Yi Fu Tuan asumió estas ideas y consignó el paso del espacio al lugar. La percepción es el vínculo entre el uno y el otro, la capacidad que convierte un espacio desnudo en un lugar habitable, cargado de símbolos y de referencias personales y sociales que entretejen una red de significados articulables y moldeables dependiendo de la miríada de intereses en juego que es capaz de desplegar una sociedad (Tuan 1977). No se actúa directamente sobre el entorno, sino sobre la idea o imagen que de él se tiene. Por tanto, lo que realmente nos interesa a la hora de comprender los modos en los que las sociedades y sus individuos interaccionan con lo que les rodea es *no sólo* la materialidad del entorno *sino también* la imagen, la aprehensión, la percepción de dicho entorno.

Es la percepción la que proporciona al hombre un contexto, de ahí que el análisis del poder de la percepción como constructora sea una de las reivindicaciones que comparten varias de las diferentes corrientes que se agrupan dentro del término genérico de Arqueología(s) postprocesual(es). El conductismo, como acabo de señalar, presupone la existencia de un “mundo real” y de una imagen de ese mundo que actúa de intermediaria entre la realidad y la percepción de la misma. Ahora bien si, como antes dije, aceptamos que la Realidad no existe como tal sino en un nivel morfológico-objetual, eliminamos la posibilidad de que exista un intermediario y, por tanto, no podemos por menos que concluir que la realidad no es sino la percepción que de ella se tenga y que el espacio y el paisaje son construcciones perceptuales.

La percepción y sus implicaciones en el análisis histórico han sido también puestas de relieve por los fenomenólogos postprocesuales. En un principio, la fenomenología se inscribió dentro de las corrientes interpretativas que fomentaban el estatismo en el estudio de las religiones¹. Sin embargo, la renovación de esta tendencia, muy viva desde época de su gran teórico, Husserl, ha conducido a nuevas

¹ Los fenomenólogos, con Eliade a la cabeza, defendieron una concepción estática del mundo. El sentimiento religioso permanece intacto porque es algo que trasciende al ser humano. Se encarna de unos modos u otros, pero no es algo que el hombre construya, sino algo que le es dado descubrir. Eliade confesaba en su diario: “Mi preocupación esencial es precisamente el medio de escapar de la Historia, de salvarme por el mito, el rito, el símbolo, los arquetipos” y Bleeker, declarado fenomenólogo, sentenciaba: “The historian of religions naturally studies religion in its context, i.e., interwoven as it is with all kinds of non-religious facts. Thereby he is in danger of losing sight of the true nature of religion. The phenomenology of religion must continually remind him of the ultimate aim of his studies” (Bleeker 1972, 43).

perspectivas, algunas de las cuales, aplicadas con cuidado al campo de la Historia y la Arqueología, pueden ayudarnos a analizar la complejidad del fenómeno religioso y de la percepción.

La fenomenología implica tratar de comprender las cosas no tal y como son, sino tal y como son experimentadas, es decir, tal y como son percibidas, estableciendo una relación directa y biunívoca entre ser, simplemente, y ser en el mundo (Tilley 1994, 12). Este “being-in-the-world” de Tilley expresa perfectamente la relación existente entre el hombre y lo que le rodea, relación basada en la forma en la que el individuo comprende y aprehende el mundo, no tanto en cómo sea morfológicamente dicho mundo. Como concepto relacional, se opone frontalmente al ser aislado y pensante de la filosofía cartesiana admitido por los positivistas y supone la aceptación de un tiempo histórico, concreto, humanizado, casi personalizado, que es el tiempo de la vida humana, y no el de los grandes movimientos².

En una aproximación a las religiones del pasado la percepción cobra aún más valor, si cabe, que en otros estudios, pues la propia existencia de la religión se sustenta sobre una percepción de elementos que se suponen en el mundo, pero sin una realidad fáctica que los confirme. No se trata de preguntarse ¿cómo fueron las cosas? sino, directamente, ¿cómo se percibían las cosas? y, por supuesto, por qué. Dicha pregunta no puede contestarse desde las perspectivas tradicionales que han dominado la Historia de las religiones desde el siglo XIX. Necesitamos una nueva metodología, planteamientos coherentes con las preguntas que queremos contestar. Al negar los absolutos y posponer la importancia de lo fáctico frente a lo percibido, el postmodernismo abre un camino para el análisis del fenómeno religioso, carente de sentido si no es a través de la apropiación por parte del individuo y de la comunidad de la entelequia religiosa, entelequia que sólo a través de dicha apropiación (y, por tanto, a través de su fragmentación, malinterpretación y recreación) cobra algún sentido. Esto no quiere decir que tengamos que experimentar determinada empatía por las gentes que estudiamos, sino simplemente que es necesario considerar la posición de las

² Ian Morris ha defendido el concepto del tiempo humano como tiempo histórico, frente a determinadas categorías del tiempo que él califica de ahistóricas por desbordar desmesuradamente la medida humana, caso de la medida del tiempo en Prehistoria (Morris 2000, 5).

personas en relación con su mundo (Thomas 1995, 30; Millbank 1990; Cooney 1999, 47).

Todo “paisaje religioso” es un “paisaje mental”, pero éste es un concepto más amplio que aquel. El “paisaje religioso” de Basas, por ejemplo, cambió al ritmo de las demandas de una sociedad en continuo enfrentamiento por la supervivencia de sus formas tradicionales de vida. Con él cambiaron los “paisajes mentales” de esa sociedad, que abarcan no sólo el fenómeno religioso, sino todos los demás componentes sociales. Basas no se limitó a ser un referente religioso. Su carga simbólica y su fuerza comunicadora trascendieron el universo del más allá para influir categóricamente en la construcción de la ideología figalia, en la elaboración de sus programas políticos de oposición a Esparta y apoyo a Mesenia, en la configuración de su perfil como sociedad estatal organizada.

P. Bourdieu sugiere que a un nivel humano el paisaje se crea como una experiencia vital (Bourdieu 1977, 4), lo cual entronca con el concepto de “ser en el mundo” de Tilley que, a su vez, es una reelaboración de la filosofía de Heidegger y su “dasein”. Como el paisaje depende de la percepción, de la experimentación personal y social del mismo, como no existe por sí, sino en cuanto es construido por otros, podemos definirlo como “vivencial”, pues construye experiencia vital. Siguiendo este razonamiento, el paisaje se transforma en yacimiento, pues todo él constituye el reflejo de la experiencia humana del pasado. La Arqueología del Paisaje aboga por un estudio contextual del paisaje, no por su compartimentación en yacimientos perfectamente definidos. Si el paisaje es un todo, un sistema de significado, una red cultural, no es lícito estudiarlo a través de yacimientos aislados, a la manera de hitos situados en medio de ninguna parte. Se hace necesario modificar nuestra perspectiva de análisis para no descontextualizar a las sociedades del pasado, para no desarticular la compleja red de relaciones sociales que establecen los hombres con sus medios y con sus vecinos (Cherry 1991, 91; Chang 1986, 131; Dunnell 1992, 21-41; Ruiz del Árbol 1997, 22-27³).

³ Las críticas al tradicional concepto de *site* han abogado por una visión contextual del paisaje que elimine las diferencias arbitrarias entre lo que es *site* y no lo es de cara a su valor como referente arqueológico. Dichas críticas han dado lugar a la perspectiva *off site*, que aboga por el paisaje como

Este ha sido tradicionalmente uno de los grandes problemas de la Arqueología en Arcadia. La zona se ha estudiado a través de santuarios y ciudades, convirtiendo la ausencia de otros referentes en la red contextual, lo que ha supuesto una deficiente comprensión del paisaje y, por ende, de las comunidades arcadias, pues sus espacios vitales y sus construcciones mentales se nos han perdido al confundirlas con sus hitos monumentales.

El espacio que un hombre habita no lo componen sólo una casa (granja, caserío, chamizo, finca...) y su entorno circundante (pastos, tierras de labor, aglomeraciones urbanas...), sino la totalidad del paisaje que conforma su identidad, es decir, el territorio de la comunidad a la que pertenece. Estoy hablando del concepto de “dwelling” que Tilley desarrolla en *A phenomenology of landscape*. “Dwelling” implica un contexto, una red de significado, una apropiación simbólica del entorno que coincide en parte con la apropiación física, pero que va más allá. El aldeano no posee la montaña a la que se dirige para practicar determinados ritos en honor a sus dioses y, sin embargo, esa montaña también forma parte del espacio de habitación, puesto que es uno de los referentes que conforman su paisaje, que le permiten construirlo, creando un contexto para su propia existencia. La contextualidad de la percepción se expresa, según Tilley, en la capacidad constructora del “paseo”, del “camino andado”. El hombre que anda (y el pastor es un tipo de hombre que camina constantemente) se apropia de los lugares por los que pasa convirtiéndolos en hitos y nodos de un paisaje que él conforma en su mente, construyendo un conjunto ordenado de referentes culturales. El paisaje así entendido se construye a cada paso, en cada segundo, con

referencia y no por el yacimiento acotado. La prospección es la técnica aparejada a esta perspectiva, lo cual no quiere decir que se rechace la excavación, pero ya no se considera como la acción imprescindible del trabajo arqueológico. Estos conceptos han sido admitidos por muchos arqueólogos de diferentes tendencias, aunque la arqueología más tradicional continúa negándose a modificar el viejo concepto. Como acabo de señalar, C. Chang, J. Cherry o R. Dunnell han defendido, desde diferentes puntos de partida, la perspectiva *off site*, aplicándola a sus investigaciones. Así, Claudia Chang ha estudiado las comunidades pastoriles del sureste de la Argólida (Chang 1984, 44-48 y Chang y Koster 1986, 97-148) y J. Cherry junto con E. Mantouroni y J. Davis realizó una impecable plasmación de sus planteamientos teóricos en su estudio exhaustivo de la isla de Keos (Cherry 1991). Una discusión teórica al respecto de la conveniencia de modificar el concepto de *site* la encontramos en la obra múltiple editada por Rossignol y Wandsnider, 1992.

retazos de la memoria, objetos, ideas aprendidas, esquemas impuestos (Tilley 1994, 31; Children y Nash 1991, 2; Chapman 1997, 31)⁴.

El paisaje no sólo ofrece coordenadas espaciales, como podría pensarse desde una perspectiva tradicional, sino que también da forma a las coordenadas temporales que todo grupo humano necesita para sobrevivir e identificarse. La manipulación de las coordenadas espacio-temporales es una de las bazas de poder de todo sistema de creencias, así que las trazas del pasado religioso se pueden buscar y se pueden encontrar en el paisaje. De cómo el tiempo se refleja en el paisaje y las formas de manipularlo trataré detenidamente en el capítulo cuarto, pues los “santuarios arcaizantes” figalios son un ejemplo perfecto de cómo se construye el tiempo a través del espacio y viceversa.

El paisaje también proporciona una cohesión social y una identidad. En ocasiones esa identidad se potencia hasta alcanzar la autodefinición por exclusión. En Arcadia el sentido de la identidad, equiparada a la etnicidad, fue manejado por unos y otros con vistas a establecer una serie de disposiciones sociales y políticas apoyadas en el mito, a su vez refrendado por el paisaje. Desarrollaré las implicaciones que el concepto de etnicidad tuvo para los arcadios y para quienes lo han estudiado en el tercer capítulo.

En cuanto a la concreción espacial de este estudio, si elegí el término “frontera suroeste” para calificar a la Figalía y la Parrasia no fue por una mera cuestión geográfica, sino por las implicaciones del término “frontera”, que refleja el carácter simbólico y mental del paisaje concreto que analizo. Ciertamente, Figalía y la Parrasia ejercen como fronteras físicas y políticas. Figalía linda con la Élide al oeste y con Mesenia al sur. A su vez, el sur de la Parrasia toca todo el noreste de Mesenia y parte

⁴ Constreñidos por unas dificultades técnicas y documentales evidentes (el pastoreo no deja huellas fehacientes en el entorno y es muy difícil interpretar sus supuestos rastros) (Cherry 1988; Chang y Koster 1986; Hodgkinson 1988; Haldstead 1987-1988; Forbes 1995), muchos arqueólogos dedicados al estudio de comunidades ganaderas y de grupos transhumantes o nómadas se han visto obligados a hacer suyos las perspectivas de la Arqueología del Paisaje, que les ofrece una serie de referentes conceptuales muy útiles para tratar de recuperar el tejido social y simbólico de comunidades diferentes a las agrícolas en formas de vida y de construcción mental (Chang 1984, 44-48 y Chang y Koster 1986, 97-148; Cherry 1988, 6-34. El pastoreo, sin necesidad de recurrir a rutas trashumantes de largo recorrido, integra a las comunidades campesinas, a sus santuarios, a los núcleos urbanos, a las zonas periféricas e incluso a las “tierras de nadie” en una malla de habitación.

del noroeste de Laconia, pero la frontera a la que hago referencia en el título no es sólo físico-política, sino eminentemente conceptual. La proximidad del enemigo, la angustia de la lucha continua, de la destrucción de casas, campos y pertenencias, construye frontera en mayor medida que las montañas, los ríos o cualesquiera otros hitos geográficos. Figalía y la Parrasia están separadas de la Élide, Mesenia y Esparta por escarpadas montañas y ríos de cierto caudal, pero mayor que esa división física es la de carácter mental.

La frontera suroeste es, junto a la Azania, la cuna del arcaísmo, del salvajismo y de la identidad arcadia, como más adelante desarrollaré. No fue nunca una unidad administrativa; de hecho, está compuesta por dos territorios muy diferentes el uno del otro en cuanto a organización político-administrativa e incluso en cuanto a tipología cultural y, sin embargo, se nos presentan como realidades parejas en la forma en que fueron percibidas por quienes las habitaron y quienes las contemplaron desde fuera⁵. Así, la misma cadena montañosa que alberga al Liceo, con sus sacrificios humanos y sus sospechas antropófagas, da cabida al templo más colosal de cuantos se levantaron en el Peloponeso, el del Apolo Basitas, un dios con connotaciones políticas muy fuertes. Sin embargo, cuando Megalópolis necesitó de un símbolo cívico con el que representarse a sí misma y a su “confederación étnica” no escogió al Apolo Epicuro⁶ protector de la frontera, sino a un Zeus Lobo convenientemente reconvertido en digno garante del nuevo *statu quo*, mientras que la Deméter con cabeza de caballo y serpientes por crines imponía su ley en territorio figalio. Esta dualidad de los cultos, esta aparente montaña rusa temporal, otorga una determinada unidad perceptual a la frontera suroeste, unidad que trataré de analizar en todas sus dimensiones.

⁵ En ocasiones incluso se ha señalado que Figalía pudo formar parte de la Parrasia antes de configurarse como polis independiente; así, Cooper 1996, 56 menciona esta posibilidad haciéndose eco de Meyer, E., “Parrhasia” *RE Suppl.* XI, 1968, col. 1031.

⁶ Quisiera hacer una breve aclaración válida para el resto del trabajo. A la hora de castellanizar nombres antiguos he optado por la transcripción en vez de por la transliteración. La transcripción de los nombres personales y de deidades, así como de los epítetos y los topónimos, ha tenido como referente la traducción que de la obra completa de Pausanias hizo M^a Cruz Herrero Ingelmo para la editorial Gredos (Madrid, 1994). Así mismo, esta es la edición de la que he extraído las citas textuales de la obra de Pausanias en castellano. Términos tan usuales ya en nuestro idioma como polis y kome son asimilados a palabras castellanas normalizadas (no así sus plurales), por ello no las resalto en cursiva. Otros términos griegos menos habituales, en cambio, son transcritos en cursiva.

La situación de frontera imprime carácter a un territorio pues lo coloca en una situación inestable, siempre a las puertas de represalias, ataques, refriegas o cambios de gobierno. La inseguridad inherente a la situación fronteriza se hizo sentir en Arcadia especialmente en el suroeste, en la frontera con Mesenia, Laconia y la Élida. Conociendo las buenas relaciones entre Mesenia y Arcadia esta afirmación puede parecer gratuita, al menos en lo que se refiere a la frontera figalia con Mesenia, pero no creo que lo sea.

Gran parte de los problemas del suroeste tuvieron su origen, precisamente, en el apoyo ofrecido a los mesenios, contradiciendo los intereses lacedemonios. Esparta no cejó en su empeño de conquistar Figalía y, de ese modo, acabar con el último reducto de la resistencia mesenia, el monte Hira. Así, Figalía cayó en poder espartano en varias ocasiones a lo largo de su historia⁷ pero siempre consiguió recuperar su autonomía y continuar oponiéndose a Esparta. Parrasia, en parte fronteriza con Laconia, sufrió también acometidas espartanas en el 421 y el 418-419 (como comentaré en el capítulo V), cuando Esparta invadió el suroeste de Arcadia, llegando a las puertas de Tegea, su aliada en aquel momento frente a la *symmachia* mantinea. La propia Tegea, cuya frontera directa era Laconia, tuvo menos necesidad de protegerse “conceptualmente” de los espartanos, pues sus relaciones con ellos fueron correctas e incluso estrechas durante buena parte de su historia.

La frontera suroeste, en cambio, acechada, controlada, vigilada y perpetuamente deseada no tuvo más remedio que forjar una identidad definidora, discriminadora frente al exterior para, de ese modo, sentirse protegidos de cara al interior. La religión, la configuración de una tradición ancestral anclada en prácticas rituales y creencias míticas, la elaboración de percepciones propias, de modos específicos de ver y comprender el entorno, de paisajes que sintieran suyos, fue uno de los medios más fructíferos de construir su pasado para permitirse tener un futuro.

La horquilla cronológica de mi estudio, épocas arcaica y clásica, responde a una concepción unitaria en lo perceptivo a lo largo de ambos períodos, no tanto desde el punto de vista de los hechos acaecidos como desde la imposibilidad presente de

analizar el primero sin tener en cuenta el segundo. Los datos con los que contamos para estudiar la época arcaica en Arcadia son escasos. Las fuentes literarias anteriores al s. VI no son muy abundantes y, en general, se limitan a restos epigráficos, en bastantes casos descontextualizados. La mayor parte de las fuentes literarias que hablan sobre el particular lo hacen desde su propia distancia temporal.

El caso más representativo es, quizás, el de Pausanias. El libro VIII de su *Periégesis* es el documento más completo conservado sobre la Arcadia, pero fue escrito en el s. II d. C., en un contexto cultural por completo diferente del que narra. Los intereses de Pausanias eligen por nosotros la información que nos proporcionan y, en muchas ocasiones, sesgan indefectiblemente las preguntas que podemos formularle.

Pausanias no era un historiador al uso, ni sigue un método histórico comparable al de Tucídides o Heródoto. Puede incluso plantearse que no es un historiador en absoluto en cuanto parece moverse más por un interés documental que por una voluntad de investigación de los procesos sociales. Cuando dicha investigación se lleva a cabo suele ser una forma de resaltar, explicar o describir un monumento, las ruinas de una ciudad, leyendas heroicas, etc.⁸. A Pausanias le atraían con especial intensidad los tiempos pretéritos, los sucesos extraordinarios (lo raro, lo diferente) y, en especial, los asuntos religiosos y míticos (Arafat 1992, 390-391; Pretzler 1999a, 197; Moggi 1991a, 405 y 2001b, 904-905; Birge 1994, 234), a los que convierte en elementos estáticos, a pesar de que el dinamismo religioso griego es una constante (Alcock 1995, 327 y 1993, 173-174; Morgan 1996, 45)⁹. Se ufana en narrarnos leyendas de lo más variopinto, con diversas ramificaciones y versiones, pero evita comentar situaciones políticas o sociales que no tengan que ver con el desarrollo mítico en sus formulaciones pasadas o presentes y, cuando lo hace, generalmente están imbuidas de él (Arafat 1996, 59-60).

⁷ En el 659, en el 421 y en el 375, mientras que Hira lo hacía en el 657 y en el 600 (Cooper 1996, 5; Lazenby y Hope Simpson 1972, 86).

⁸ Sobre la clasificación de la obra de Pausanias y los debates suscitados en torno al tema (¿obra histórica, estudio antropológico-folclórico, guía de viajes culta...?), ver Habitch 1985; Moggi 1991a; Alcock 2001, Knoepfler y Piérart 2001; Pretzler 1999a, Arafat 1996, etc.

⁹ Para una opinión contraria consultar Pretzler 1999a, 237, quien defiende que Pausanias refleja el cambio religioso y el dinamismo del paisaje sacro en sus descripciones.

Pausanias se recrea en su propia añoranza del tiempo pasado, una añoranza que tiene más de melancolía esteticista que de prurito científico. El pasado le interesa en cuanto se ajusta a su idea de él. Le atraen las dinastías míticas y no tanto las intrigas políticas; le apasionan más los pesares de los héroes que los conflictos sociales; de hecho, el espacio rural desaparece prácticamente de su obra, limitándose a ser el terreno que separa un enclave interesante de otro (Snodgrass 1990, 99). Su Grecia es un paisaje fantástico visto por los ojos de quien algunos han llegado a considerar un prerromántico que, de hecho, interesó profundamente a los neorrománticos victorianos y a los primeros arqueólogos y buscadores de tesoros (Alcock 2001, 18). Pero la antigüedad en la que se recrea Pausanias es una antigüedad descontextualizada, ya que se analiza desde un tiempo distinto que había perdido los referentes culturales a los que se remonta. Como los hemos perdido nosotros. El discurso de Pausanias exige, por tanto, una crítica textual que nos permita utilizarlo para nuestros intereses científicos (sesgados también, por supuesto), no con los suyos.

Las fuentes arqueológicas de época arcaica son más numerosas, pero presentan un problema fundamental que no se soluciona tampoco en los estudios de época clásica: el terrible peso de la tradición. En 1897 el pintor J. Fulleylove y el escritor H. Nevinson, explicaban a aquellos que quisieran viajar a Arcadia que una de las peculiaridades de sus gentes era su exacerbada religiosidad (Fulleylove 1897, 54), idea que repiten en iguales términos otros autores de “guías de viaje” para el público culto como son el miembro de la Escuela Arqueológica Americana en Atenas, D. D. Quinn (1908, 187) o el profesor de filología clásica Frances Allinson (1912, 366). La idea se ha mantenido viva hasta la más reciente historiografía y, sin embargo, se basa sobre pilares muy endebles.

Sabemos más sobre la religiosidad arcadia que sobre cualquier otro tema relacionado directa o indirectamente con Arcadia. Pero esto es así porque la gran mayoría de las excavaciones arqueológicas realizadas en Arcadia han tenido por objeto descubrir asentamientos culturales, bien fueran templos o santuarios, y las fuentes literarias se han estudiado partiendo de la asunción de que la información religiosa era la más destacada para calificar a los arcadios. Es decir, que los intereses de los

historiadores son los que han construido el pasado. Si sólo hemos buscado templos, ¿por qué nos extrañamos de no haber encontrado más que templos?

Podría objetarse que mi estudio también se ha centrado en el mundo religioso. Pero habría que puntualizar esa objeción. Quienes han primado el factor religioso como la característica social más sobresaliente de los arcadios (especialmente positivistas y comparativistas), por encima de la importancia que otros griegos le otorgaban, entienden la religión desde una concepción espiritual más que social y generalmente muy estática. Indudablemente esta presunción de estatismo condiciona radicalmente el estudio, puesto que neutraliza la influencia de los procesos históricos y convierte a la religión en un reducto espiritual, ajeno en gran parte a los cambios materiales, ni especialmente influido por ellos ni motor destacado de los mismos. En mi caso, concibo lo religioso como un proceso histórico más, perfectamente integrado en el discurrir espacio-temporal, imbricado con el resto de las experiencias vitales de las sociedades que crean, deforman, remodelan o abandonan sus creencias, expresiones y sentires religiosos para conseguir, ayudados por ellos, construir un mundo y adaptarse a sus cambios, configurar unas formas particulares de percibir dicho mundo, de asumirlo, de entenderlo. C. Renfrew califica esto como “the problem of the *embeddedness* of cult activity within the other activities of daily life (...) And just as economic anthropologists warn us that the economy in simpler, non-state economies, is often inextricably embedded within the matrix of the social organization, so might we anticipate that the same could apply to cult observance” (Renfrew 1994, 47). La religión entendida como proceso ayuda a comprender la sociedad que la construye; asumida como revelación espiritual oculta a la sociedad.

Por tanto, contamos con unas fuentes literarias escasas para la época arcaica arcadia, más aún para lo referente a la frontera suroeste, y unas fuentes arqueológicas que, aunque son más numerosas, cargan sobre ellas las rémoras de estudios tradicionales. Sin embargo, creo que con la conjunción de ambas y siguiendo los planteamientos metodológicos que he expuesto puede realizarse el estudio que propongo, aceptando sus limitaciones. La época arcaica no puede estudiarse en esta zona sin recurrir continuamente a las fuentes de la clásica. Recurrir a ellas sin extrapolarlas es difícil, pero no imposible si el análisis es cuidadoso. Ambos períodos,

consecutivos, comparten características y se definen el uno al otro por sus diferencias y semejanzas, algunas de las cuales pueden rastrearse; no siempre, pero sí en las suficientes ocasiones como para realizar un trabajo honesto. En cuanto a la delimitación expresa de la época clásica, no hago coincidir su final con el del s. IV ni con el advenimiento de Alejandro al poder o su temprana muerte, sino con el fin de la Confederación Arcadia, ya que considero que en la zona que analizo este hecho marca realmente un antes y un después (no abrupto, pero sí significativo) que nos permite instalar en este punto la, por descontado, arbitraria barrera cronológica que define un mundo clásico y otro helenístico.

La frontera suroeste ha servido como paradigma de todo lo que en Arcadia era distinto del resto de Grecia, de todo aquello que la diferenciaba de los demás y la peculiarizaba. El juego del equívoco ha traspasado las fronteras del mito y lo hemos convertido en leyenda. La región ignota, salvaguardada de las acechanzas del mundo civilizado, sumida en una ingenuidad salvaje pero al tiempo límpida, se ha estudiado desde la leyenda para la leyenda oscureciendo, más de lo que ningún arcadio habría podido suponer, el pasado que ellos construyeron. Nuestras propias percepciones han interactuado de tal modo con las antiguas que nos resulta difícil concebir la Arcadia desde el mismo punto de vista con el que afrontaríamos el estudio del Ática o la Fócide. Pero las diferencias interpretativas no se basan en el pasado, sino en nosotros. Nosotros hemos construido la Arcadia tanto como los arcadios que en ella habitaron hace más de veinticinco siglos (casi con tanto empeño como hemos construido Grecia y las veleidades de la Roma imperial) y ahora nos toca deconstruirla, volverla del revés y analizarla de nuevo.

II. ARCADIA A TRAVÉS DEL TIEMPO: LA IMAGEN DE ARCADIA

Pocas regiones occidentales han vivido más intensamente el peso de su entorno natural que la Arcadia y pocas han trabajado tanto en la construcción de ese entorno a través de la literatura, la pintura o la mirada romántica.

La fascinación por esta región central del Peloponeso se remonta a época antigua, cuando los propios griegos decidieron convertirla en el símbolo de la exuberancia sensual, encarnada en pastoras enmarcadas en una escena bucólica o en hombres lobo sedientos de sangre perdidos en páramos agrestes de violenta belleza. La imagen podría haberse perdido, haber dejado de significar algo destacado para los hombres del Renacimiento, para los sabios barrocos, para las clásicas racionalidades dieciochescas o las perturbadas almas románticas, para nosotros y nuestro tiempo y, sin embargo, la Arcadia continúa entre nosotros.

Analizar nuestras propias imágenes sobre el pasado es de vital importancia para comprender dicho pasado. El historiador no puede, incluso aunque lo intente, olvidar el mundo en el que vive, pues es desde él, y no desde la abstracción de la ciencia o el conocimiento, desde el que vuelve su vista al pasado. Aquello que el arqueólogo encuentra en una excavación pertenece tanto al pasado como al presente porque ha sobrevivido y en su supervivencia se cifra la historia (Shanks 1996, 124). De no ser por las huellas del pasado, careceríamos de historia, pero si contáramos con esas huellas y no nos esforzáramos por integrarlas e interpretarlas para nosotros, sería el pasado el que carecería de realidad, pues nadie pensaría sobre él ni le daría vida al apropiárselo. La verdadera dimensión del pasado nos la da, pues, el presente.

La asunción de nuestro papel constructor, como sujetos presentes, de los hechos del pasado no supone abogar por el “fin de la historia”, pero sí admitir la condena postmoderna a la diferenciación racionalista entre objetivismo-subjetivismo, ya que se trata de una dicotomía artificial. No pretendo negar la evidencia física de los datos, como ciertamente han llegado a proponer algunos pensadores vinculados con el

postmodernismo¹⁰, sino resaltar que esa evidencia física sólo adquiere razón de ser cuando nosotros la categorizamos, cuando le damos un nombre; en definitiva, cuando la convertimos en presente (Hodder 1987a, 24; Hernando 1992, 13; Barret 1991, 2). La subjetividad es la conciencia del ser, la dimensión del ser humano y, por tanto, nadie puede deshacerse de ella. La coherencia, la honestidad científica, la lógica interpretativa no están en absoluto reñidas con el subjetivismo. La manipulación interesada del estudio histórico es algo totalmente diferente de la proyección cultural en él¹¹.

Arcadia es un ejemplo de la importancia que adquiere el análisis de nuestras propias imágenes del pasado a la hora de acercarnos a dicho pasado. El nombre de Arcadia se ha utilizado para denominar, definir, adjetivar o dar publicidad a un sinfín de objetos, sociedades, parajes, poblaciones, obras artísticas, comercios, empresas, publicaciones. Una búsqueda simple en Internet que lleve por objeto el término Arcadia arroja la nada despreciable cifra de 2.340.000 sitios. Ante tal avalancha de moda arcadia, no nos resta sino preguntarnos por qué, por qué entre todas las regiones griegas fue Arcadia, una vasta extensión de terreno montañoso y en parte agreste, situada en el centro del Peloponeso (**lám. I, fig. 1**), sin conexión directa con el mar, la que ha acaparado tal atención y, lo que es más difícil, ha sabido conservarla e incluso incrementarla a lo largo de los tiempos. Pero también cómo ha llegado a conseguirlo y cómo esa victoria ha afectado a nuestra percepción como historiadores. Cuando un territorio se convierte en icono cultural, en referente de un modo de vida, en paraíso

¹⁰ Es el caso del filósofo francés M. Baudrillard, quien en un ya famoso artículo, “The Reality Gulf”, publicado en *The Guardian* el 11 de enero de 1991, llegó a negar la existencia “material” o “física” de la Guerra del Golfo por considerarla un fenómeno mediático grabado en la retina del espectador.

¹¹ Dicha proyección cultural en el pasado es lo que podemos denominar relativismo en nuestra disciplina. El relativismo no debe ser entendido como sinónimo del “todo vale”, sino de la apertura de posibilidades infinitas de estudio riguroso. Ian Hodder lo expresa con gran claridad: “Se dice a menudo que soy un relativista –que pienso que todos los planteamientos sobre el pasado pueden hacerse con honestidad. Se supone que creo que todo lo que se diga sobre el pasado es completamente subjetivo y no se puede contrastar con los datos y, como consecuencia, que lo que uno dice es tan válido como lo que dice el otro. La gente que así piensa está atada a un punto de vista que opone objetividad a subjetividad y cree que la Arqueología debería ser objetiva (...) Esto no significa que sea un relativista sino que lo que debemos hacer es romper con la división subjetivo/objetivo y reconocer que los datos arqueológicos son ambas cosas a la vez” (Hodder 1987a, 24). Como dice Gadamer: “Meanings represent a fluid variety of possibilities (...) but it still not the case that within this variety (...) everything is possible (...) The hermeneutical task becomes automatically a questioning of things and is always in part determined by this” (Gadamer 1975, 138). La historia entendida dentro de estos parámetros es mucho más que la simple novela por entregas en la que pretendió convertirla el en ocasiones brillante Paul Veyne (1984).

inalcanzable de una civilización, la aproximación a su pasado histórico sufre de un exceso de información prejuzgada que afecta al proceso de la investigación histórica. Los datos se confunden con los iconos acuñados y las interpretaciones aceptadas con “lecturas objetivas”, dando lugar a una complejidad que sería contraproducente negar, ignorar o aceptar sin crítica. La Arcadia que conocemos es tanto la de Licaón y Filopemen como la de Virgilio, Sannazaro, Goethe o Kourouniotis.

Ya desde el mundo antiguo Arcadia se erigió como una imagen que trascendía su propio territorio físico. En época arcaica las referencias a Arcadia son escasas y, sin embargo, la época clásica convirtió a Arcadia en un reducto de todo lo arcaico que la mentalidad griega podía concebir. Sus cultos eran ancestrales, perdiéndose sus orígenes en la noche de los tiempos¹², así como sus raíces, ya que se les consideraba pobladores autóctonos¹³. Además, sus habitantes eran aguerridos y duros pastores-guerreros prontos a utilizar las armas para hacerse oír¹⁴ y sus costumbres sociales eran bárbaras o, al menos, desconcertantes para el tópico de la racionalidad griega¹⁵. La imagen de la rudeza y el arcaísmo árcade se mantuvo durante siglos, hasta que se fundó Megalópolis (371 a. C.) y las elites de la nueva ciudad decidieron utilizar la idiosincrasia aterradora a su favor, suavizándola lo suficiente para convertir costumbres que se habían teñido de oprobio y admiración en características étnicas de un pueblo orgulloso de su pasado pero con deseos de mirar al futuro.

Megalópolis utilizó la imagen del Pan cabra y del Zeus del Liceo que, según la tradición, se nutría de sacrificios humanos y ritos licántropos, para acuñar sus monedas y exportar su carácter, pero adaptando la iconografía a unas formas muelles que no revelaran el lado oscuro que habían destacado las fuentes hasta el momento. Así, Pan se nos presenta como un joven imberbe y apolíneo en cuya elegante cabeza apenas se vislumbra dos pequeños cuernos, recuerdo de su terrible pasado teriomórfico. Zeus, por su parte, se presenta en toda su majestad olímpica, sin rasgo que recuerde el

¹² Pl. *Rep.* 565 D.

¹³ Hdt. VIII, 73; Tuc. I 2, 3.

¹⁴ Tucídides menciona la importancia de los mercenarios arcadios en varios pasajes (I 114, 4; II 70, 3, 74, 3; III 34; IV 80, 5; VII 57; VIII 3, 28, 107...), así como Hdt. VIII, 26.

¹⁵ Hdt. I, 66; Philostr. *Gymn.* 12.

horrible sacrificio que le ofrendara Licaón en aquel mundo en el que dioses y hombres se sentaban a la misma mesa¹⁶ (**lám. LVII, fig. 96**).

El mundo helenístico recibió con agrado ambas tradiciones, aunque prefirió convertir en tópico el salvajismo árcade a dejarse arrastrar por los cantos de sirena sugeridos en los *Idilios*. Teócrito situó el centro de su mundo bucólico en Sicilia y la isla de Cos, aunque no olvidó referirse de vez en cuando a la Arcadia, esa tierra de parajes selváticos gobernada por Pan¹⁷. Más alejados de la naturaleza de lo que lo estuvieron sus antepasados, los griegos de época helenística optaron por volver sus ojos a prados, bosques, montañas y valles con una melancolía teñida de un aura de romanticismo, ahora violento, ahora plácido (Eriksson 1996, 38). La Arcadia ruda, salvaje, peligrosa y misteriosa tuvo más éxito incluso que la bella, relajada y feliz.

Especialmente el mundo romano celebró con entusiasmo su parentesco remoto, a través de la figura de Evandro, con un lugar de arcano pasado. La relación entre Roma y Arcadia se justificó con un juego de palabras que hace derivar el Palatino de Palantio y la presunta analogía de las Lupercales de los ritos licántropos del Liceo¹⁸. Además, el papel de Evandro como fundador convertía a Roma en una *apoikía* griega, con el prestigio que eso conllevaba para la cultura romana¹⁹. Este fermento mítico-fundacional fue el que condujo al emperador Antonino a beneficiar enormemente a la supuesta patria de su ancestro, Palantio, que recibió el *status* de ciudad, siendo sus ciudadanos honrados con la exención de tributos²⁰.

La *Arcadia* de Pausanias es una consecuencia del interés del Periegeta por lo arcaico, por todo lo que ostente la plenitud de lo pasado. Los mitos, las leyendas, los cuentos que desgrana y con los que explica la tierra árcade están plagados de monstruos, dioses teriomórficos, cultos extáticos, genealogías divinas y luchas por la libertad. Su Arcadia está anclada en el pasado, pero su mirada es amable porque ese pasado ancestral le maravilla. Sin embargo, Polibio u Ovidio son mucho más crueles en su aproximación a Arcadia; aun reproduciendo los mismos tópicos su opinión es,

¹⁶ Diod. IV 74, 2; Paus. VIII 2, 3.

¹⁷ Teoc. *Idil.* I 15-17.

¹⁸ Paus. VIII 43, 2; Livio I 5, 1-2; Plut. *Rom.* XXI, 4-5.

¹⁹ Strb. V 3, 3; Dioni. Halicar. *Ant. Rom.* I 13, 1-4; 17, 1-2; 31, 1-32, 5 y 34, 1-2.

²⁰ Paus. VIII 43, 1.

por momentos, devastadora. Polibio aseguraba que la austeridad de las costumbres arcadias era “consecuencia de la pobreza del medio y de la tristeza casi general de la región circundante”²¹. Por su parte, Ovidio declaraba que “según dicen, ya antes de que Júpiter naciese, los arcadios eran dueños de sus tierras. Aquel pueblo era más viejo que la luna. Su vida, similar a la de las fieras, no se veía perturbada por ninguna necesidad”²².

Con frecuencia se ha defendido que fue Virgilio quien invirtió por completo la tradición arcadia y, tomando como referencia la bucólica de Teócrito, creó el mito de la Arcadia feliz que tan poderoso ha sido en nuestra cultura. Famosas son las palabras de Bruno Snell quien, en 1960 sentenciaba: “Arcadia was discovered in the year 42 or 41 B. C. Not, of course, the Arcadia of which the encyclopedia says: “The central alpine region of the Peloponnesus, limited on all sides from the other areas of the peninsula by mountains, some of them very high. In the interior, numerous ridges divide the section into a number of small cantons”. This humdrum Arcadia has always been know, in fact it was regarded as the home of Pelasgus, the earliest man. But the Arcadia which name suggests to the mind of most of us today is a different on; it is the land of shepherds and shepherdesses, the land of poetry and love, and its discoverer is Virgil”. Y añade, para terminar de perfilar un concepto de Arcadia que permanece muy vivo aún hoy en día.: “Although there was not much of interest to be related of this land behind the hills (...)”. (Snell 1960, 281).

Las apreciaciones de Snell, producto de una investigación sobre el fenómeno que supone Arcadia en nuestra cultura, expresan conceptos muy arraigados en los historiadores (aparte de en el público culto) y que, gracias a la aureola de clasicismo que los envuelve y los conecta con los propios autores clásicos, no han sido puestas en cuestión con demasiado entusiasmo. Sin embargo, los autores clásicos, especialmente aquellos alejados física y/o culturalmente de Arcadia, no reprodujeron “la Arcadia real”, sino la imagen que ellos mismos tenían de dicha zona, forjada a través de lecturas, comentarios, estudios, quizá viajes, etc. Los autores clásicos construyeron su presente y su pasado y si obviamos los mecanismos de esa construcción discursiva o la

²¹ Plb. X, 21.

²² Ov. *Fast.* 280-281.

negamos como una retórica de la postmodernidad, caeremos en la repetición condicionada de los tópicos tradicionales. Virgilio como creador de Arcadia, la idea que defiende categóricamente Snell, se ha considerado, al igual que su propia definición del territorio, como casi profética y se repite cual máxima de fe. Sin embargo, ¿sobrevive dicho tópico a un análisis crítico? No lo creo.

Si se examina con detenimiento las *Églogas* de Virgilio, sobre las que supuestamente se asienta la tradición de la Arcadia feliz (Highet 1949, 143; Rosenmeyer, 1969, 232; Snell 1960; Panofsky 1955, 300; Van Sickle 1957), puede concluirse que las menciones a Arcadia sólo aparecen en las églogas 4, 7, 8 y 10. En las tres primeras las referencias son casuales. En la número 4 se nombra la Arcadia, al final del poema, exclusivamente en relación con Pan. En la 7 se menciona a dos pastores arcadios. Si estuviera situada en Arcadia y el paisaje que en ella se describe fuera el de dicha región, la indicación del gentilicio de los pastores sería una redundancia sin sentido, de modo que puede suponerse que el paisaje de esta égloga no es el de Arcadia (Jenkins 1989, 30). La 8 menciona al monte Ménalo en relación con Pan, como una imagen tópica que sigue a otra, sin que tampoco eso haga deducir que la escena se desarrolla en Arcadia. La égloga 10 es la única que se sitúa claramente en Arcadia. No obstante, es la última, y el paisaje que describe no se corresponde con el de un paraíso espiritual de belleza virgen. Para Virgilio, la Arcadia es una región fría²³, montañosa, solitaria, alejada, sin esos bosques, arbustos y fuentes umbrosas que adornan sus ideales (Jenkins 1989, 35). Además, ninguno de los autores posteriores a Virgilio le cita como el “padre” de una Arcadia nueva, entendida como un paraíso espiritual, como un refugio de belleza indescriptible y de beatitud dormida. Ese privilegio le corresponde por derecho a la *Arcadia* de Sannazaro y a la corriente pastoril renacentista.

La Arcadia no fue sólo patrimonio de la cultura pagana. El universo cristiano, cuyas raíces, tanto culturales como históricas, se hunden en el mundo mediterráneo de tradición grecolatina, forjó también su propia imagen del mito, dando lugar a una

²³ En la *Eneida* sólo hay una referencia a Arcadia y es para caracterizarla como una región fría (Virg. *En.* 159).

Arcadia compleja en su amplitud filosófica y simbólica y, sin embargo, no por ello menos popular.

El Pastor de Hermas, texto cristiano redactado a finales del s. I o principios del s. II d. C. por un escritor anónimo que se hace llamar Hermas, es una de las obras que mejor representa el espíritu religioso de la iglesia de la época, especialmente del cristianismo judío característico de la Roma del s. II. Interesado más por la moral que por los aspectos puramente teológicos y especulativos, en el s. IV era aún uno de los textos post-canónicos más famosos y en pleno s. V aparece como uno de los manuscritos post-canónicos que aparece atestiguado en mayor número de ocasiones en Egipto. En principio fue mucho más conocido en la Iglesia oriental, pero a finales de la tardo-Antigüedad fue Occidente quien tomó el relevo y mantuvo viva, en su versión latina, su fuerza evocadora (Osiek 1999, 1).

El libro nos transmite la supuesta vida de Hermas, un esclavo cristiano que, recibida su libertad, se convierte en un rico mercader. No obstante, los reveses de la fortuna le arrebatan su patrimonio y se ve obligado a pagar por los pecados cometidos en el pasado. En este camino de redención, que se ve jalonado por cinco visiones de mundos simbólicos, lo acompaña un ángel que, en la última visión, aparece disfrazado de pastor. Las visiones, junto con 12 mandatos y 10 parábolas, conducen a Hermas a comprender que los pecados pueden ser perdonados, pero sólo antes del Advenimiento, pues entonces ya será demasiado tarde.

Es en la novena parábola cuando el ángel-pastor conduce a Hermas hasta una Arcadia irreal y tremendamente sugerente para enseñarle todo lo que el Espíritu Santo podía mostrarle. La Arcadia de Hermas está compuesta de doce montañas que rodean a una gran llanura, paisaje que recuerda en parte a las siete montañas del Libro de Enoc²⁴. Cada montaña posee unas características físicas y espirituales que la convierten en un remedo de una virtud teológica o de un pecado capital. En orden ascendiente, desde la primera a la duodécima, las montañas van ganando en luminosidad, armonía y belleza, como si fueran los estadios por los que discurre el

²⁴ Enoc I 24-32. La diferencia fundamental es que las siete montañas son todas hermosas, destacando sobre todas la que sirve de trono a Dios. En Enoc I 25 se explica que las siete montañas rodean una

alma en su búsqueda de Dios²⁵. De igual modo, sus pobladores adquieren virtudes y alejan de sí las tentaciones que gobiernan la vida de los mortales, hasta llegar a la última montaña, un paraíso de una blancura límpida y alegre, tan hermosa como ingenua. Sus habitantes han alcanzado un clímax espiritual, caracterizado por la candidez personal y la completa ausencia de tentaciones y, por lo tanto, la absoluta ignorancia de otra cosa que no sea la gloria divina.

¿A qué se debe la elección de Arcadia como escenario de este mundo teológico idealizado? Se ha sugerido que Hermas pudiera ser oriundo de la Arcadia del Peloponeso, o que Hermas es sólo un nombre que encubre la personalidad del dios Hermes, cuyo centro de actuación privilegiada se encuentra en Arcadia. Incluso se ha propuesto que esta Arcadia idealizada tuviera su remedo geográfico en Ariccia, al sur del Lago Albano, a los pies de las colinas Albanas situadas al sudeste de Roma (Osiek 1999, 213). Más allá de estas teorías, de complicada elaboración en ocasiones y, en general, de corta vida académica, subyace el tópico de la Arcadia montañosa, la idea de un mundo agreste, cuajado de maravillas, en el que podía situarse desde la patria de Zeus hasta el simbolismo cristiano, pues en ella tenían cabida todos los prodigios. Al fin y al cabo, *El Pastor de Hermas* fue redactado en un ambiente grecolatino en el que Arcadia era ya un icono cultural bien conocido que podía servir de puente para expresar un sinfín de ideas religiosas.

Tanto desde el ámbito pagano como desde el cristiano, envuelto en un halo de filosofía sacra o de poesía desenfadada, la Arcadia y sus tópicos se abren paso por toda la Edad Media hasta llegar al Renacimiento, momento en el que poetas, artistas, pensadores y filósofos volvieron sus ojos hacia el ideal clásico, recuperando las descripciones suntuosas, sensuales y exquisitas de los poetas helenísticos y romanos y reproduciendo con ellas un mundo que nunca existió más que en la lengua escrita, pero que se convirtió para los intelectuales del Renacimiento en la efigie del mundo clásico, en su verdadera dimensión. Bosques verdeantes, ríos de curso desbocado, lagunas de

llanura en la que se encuentra la gran roca blanca, que es más alta que las propias montañas. Esta gran roca blanca es similar a la roca desde la que Hermas, guiado por el ángel-pastor, contempla la Arcadia.

²⁵ La única excepción a este orden de santidad evolutivo es la novena montaña, poblada de animales peligrosos y hombres mezquinos, asemejados a las bestias salvajes, perdidos en un mundo carente de

pacífica beatitud, prados cuajados de flores, grutas de misteriosa resonancia... ni siquiera el choque de la imagen idílica con la realidad material de unos medios físicos en gran parte austeros pudo convencer a los hombres del Renacimiento de que el mundo clásico no había sido un vergel exuberante preñado de riquezas naturales que el hombre había, en parte, destruido (Grove y Rackham 2001, 8). El Edén Perdido necesitaba un escenario y el Renacimiento lo construyó en Arcadia, remodelándola en el proceso.

Iacopo Sannazaro publicó en 1502-1504 su obra maestra, *Arcadia*, la joya de la corona pastoril, el poema por excelencia de los pastores-aristócratas perdidos en un mundo de ensueño en el que las reglas de la cortesía y el ideal caballeresco superaban a cualquier otra emoción humana, el modelo de un género artístico que divulgó imágenes y popularizó conceptos (Reyes 1973, 10). Sannazaro creó un mundo imaginario, pero lo dotó de un referente material. La Arcadia clásica acoge la poética de Sannazaro y se confunde con ella, transformándose en un arquetipo que pierde su dimensión histórica y su existencia espacial para transformarse en un icono atemporal. A partir de su obra Arcadia nunca volverá a ser otra cosa que la Arcadia feliz, un remanso idílico de paz y amor, como vemos en la *Arcadia* de Phillip Sydney (1578-1580) -a la que Schama ha definido como “England in perpetual Maytime” (Schama 1195, 531)- o la del propio Lope de Vega (1590-1596).

Sannazaro construye una Arcadia rebosante de belleza sensual en la que la vegetación tiene una importancia capital. En el Proemio nos la describe como un paraje de “altos y espaciosos árboles, creados por la natura, en los hórridos montes” que “suelen a menudo agradar más a quien los mira que las cultivadas plantas, expurgadas por doctas manos en los adornados jardines; y suelen complacer mucho más en los solitarios bosques los selváticos pájaros, sobre las verdes ramas cantando, a quien los escucha, que en las hacinadas ciudades, los amaestrados, dentro de las graciosas y ornadas jaulas”²⁶.

agua y, por tanto, de esperanza de vida. Podría tratarse de un tropiezo en la escala de la virtud, un mal paso en la búsqueda humana de la perfección moral.

²⁶ Sannazaro, *Arca.*, Proemio.

La imagen de Arcadia que nos transmite Sannazaro acoge los tópicos de una naturaleza ideal, en armonía con un mundo que se adapta a ella y no quiere modificarla, pues la verdadera belleza se encuentra en lo agreste, en el bosque virgen, en el camino no transitado, fuera de la acción perturbadora del hombre, que destruye con su mano la perfecta simplicidad de la obra divina. La oposición con la ciudad resalta aún más la paradoja: la Arcadia soñada de Sannazaro, el Edén construido por el Renacimiento europeo, se presenta como el más puro de los parajes, como la contraposición exacta de la artificiosidad, ella, que no es sino una recreación trazada a escuadra y cartabón de un mundo tan alejado de lo que pretendía representar como cualesquiera de las “hacinadas ciudades” del occidente europeo. De hecho, todas las Arcadias primitivas diseñadas de Virgilio en adelante pertenecen a un mundo aristocrático que da la espalda deliberadamente a lo popular. La idealización es un privilegio de los cultivados, de los filósofos y los eruditos. Los pobres no estaban capacitados para entender la belleza y, mucho menos, para apreciarla. La primera Arcadia realmente popular tuvo que esperar a que los artistas de la escuela de Barbizon reconstruyeran, a través de su mirada, el bosque de Fontainebleau, un antiguo coto de caza de los Valois y los Borbones (Schama 1995, 546).

Con Sannazaro y Sidney nos topamos de bruces con una Arcadia espiritual, con un reducto que se opone al cambio sin saber que ella misma, su propia existencia soñada, es una consecuencia de ese cambio y de las necesidades que ha engendrado. La vinculación de Arcadia con la naturaleza virgen, con el deseo de un mundo distinto al que nosotros hemos ido aniquilando, perdura aún hoy y es una de las más logradas expresiones del “suicidio de la cultura occidental”, escondido tras ropajes de hierba fresca y árboles centenarios.

Arcadia felice es el sugestivo título del poema pastoril que publica en 1605, en Venecia, Lucrezia Marinella. Precisamente Venecia se convertiría unos años más tarde, a raíz de la pérdida de Creta frente a los turcos (1669) y la toma del Ática y la Morea (1685-1687), en el epicentro del renovado interés del mundo occidental por la Grecia de su época (Tsigakou 1985, 17). Este poema continúa la tradición pastoril de Sannazaro, pero ahonda en los aspectos más novelescos y románticos, siguiendo el gusto de la época. En esta ocasión Arcadia se viste de gala para recibir al emperador

Diocleciano. Se equipare a Diocleciano y su llegada a Arcadia con la de Enrique III a Mantua en 1570, la del archiduque Maximiliano a Venecia en 1603, con Carlos V y su llegada al trono imperial o no se equipare con ningún hecho histórico reconocible (Lavocat 1998 xxvi-xxx), lo que aquí importa es que Arcadia aparece en la obra de esta literata barroca no como una región situada en el centro del Peloponeso, sino como un escenario perfecto para recibir al emperador del mundo. Estamos ante un paisaje idílico, de bosques hermosos y selvas preñadas de vida. La presencia de Pan en ella es un elemento más de la imagen, carece de connotaciones históricas precisas porque Arcadia ha perdido su referente geográfico-espacial, convertida en un concepto literario. La palabra por sí misma evoca una idea que tiene poco que ver con la Arcadia topográfica y sí mucho con las convenciones de la poética pastoril.

La imagen de Arcadia siguió muy viva a lo largo del s. XVII, pero fue el neoclasicismo el que más se esforzó por consagrarla de nuevo. En 1690, en uno de los movimientos de reacción frente al barroco que jalonan los años finales del s. XVII y, sobre todo, el s. XVIII, los intelectuales pertenecientes a la camarilla de Cristina de Suecia fundaron en Roma una Academia a la que bautizaron como Arcadia y que se vanagloriaba de tener como referentes tanto a los clásicos que admiraron los renacentistas como a los renacentistas mismos, desde Teócrito a Virgilio, pasando por Sannazaro y Torcuato Tasso²⁷.

La Academia tuvo un éxito apoteósico (no en vano se ha mantenido viva hasta nuestros días) y se extendió por diversas ciudades italianas, aglutinando a variados poetas unidos por las canciones pastoriles inundadas de frivolidad cortesana. Muchos artistas, poetas e intelectuales extranjeros pertenecieron a la Arcadia, entre ellos al menos 40 españoles, de los que destaca la figura de Nicolás Fernández de Moratín²⁸ (Caso 1992, 178). Los miembros de esta peculiar asociación literaria se rebautizaron

²⁷ Alrededor de Lorenzo el Magnífico y la villa de Fiesole se reunió también algunos intelectuales que reivindicaban la identificación de la villa con Arcadia y de sí mismos con los pastores arcadios, pero nunca llegaron a constituirse como grupo (Panofski 1955, 304), mientras que la Academia árcade fue una realidad institucionalizada

²⁸ La Arcadia romana dejó su impronta cultural en la Tertulia de la Fonda de San Sebastián que, con personalidades de la talla de Moratín, Cadalso, Juan de Iriarte, José de Guevara Vasconcelos o Ignacio López de Ayala, se reunía periódicamente en una fonda que respondía por dicho nombre, en la esquina de la plaza del Ángel y la calle de San Sebastián, en Madrid (Caso 1992, 178).

con apodos pastoriles (Siringo, Martillo, Silvio, etc.), convirtieron a la siringa pánica en su anagrama y al Bosque Parrasio, al pie del Janículo, en su centro de paseo y reunión (Acquaro 1991, 14-15).

Los artistas y literatos de la Academia se pasearon de un parque a otro en busca de la idealización perfecta que les permitiera encarnar el concepto de Arcadia, lo que Arcadia significaba para ellos y su mundo. En 1725 encontraron la solución perfecta. El Bosque Parrasio es una plasmación estética de las ideas filosóficas y literarias que habían reconfigurado el concepto de Arcadia a lo largo de los siglos. ¿Cómo expresar lo que la Arcadia simbolizaba, cómo materializarlo en una imagen que transmitiera a los espectadores la idea de Arcadia, cómo hacerles, en fin, sentirse en la Arcadia? A través de un bosque. No eligieron un palacio, ni una villa, ni un santuario, sino un bosque, la expresión viva de la naturaleza, y lo bautizaron con el nombre de la región considerada más agreste y salvaje de la Arcadia: la Parrasia.

El bosque contó con una escenografía bastante espectacular. Debido a la inclinación natural del terreno el arquitecto, Antonio Canevari, también él académico, construyó tres terrazas: en la más elevada se encontraba el teatro, en el que los académicos escenificarían sus obras y declamarían sus poemas en medio de una naturaleza que refractaría y se nutriría del intelecto humano. La segunda planta la ocupaba una cueva artificial sita a la sombra de un gran pino. La cueva actúa como elemento prerromántico, cargando de simbolismo conceptual el paisaje. En la tercera planta construyeron un edificio que hacía las veces de archivo y secretaría. Las tres plantas y los edificios que albergaban estaban, a su vez, rodeados de majestuosos laureles, magnolios, cipreses, pinos y glicinas. La composición integraba, de este modo, la arquitectura con la naturaleza, creando un bosque reglado, una naturaleza ideal que no debía su grandeza tanto a Dios como a la voluntad de los hombres (**lám. II, fig. 2**).

El movimiento árcade, liderado por Gravina y Muratori y verdadero adalid del neoclasicismo literario y académico, vivió entre los versos pretenciosos y una poesía más equilibrada y elegante que sirvió de punto de partida a una renovación de la métrica y la estilística italiana y fomentó un cambio en la percepción del paisaje. El

interés desmedido de los románticos por la Naturaleza, una musa casi personalizada y frecuentemente humanizada, se adivina ya en la política constructiva, literaria, artística y estética de los académicos árcades, que no sólo levantaron un jardín a la mayor gloria del clasicismo prerromántico, sino que utilizaron en sus publicaciones los diseños vegetales como modo de afianzar su atmósfera arcadia. La siringa y la vegetación pacificada y controlada son dos marcas distintivas de los diseños gráficos de la Academia (**lám. III, fig. 3**).

El movimiento también supuso ahondar en la asociación de la Arcadia con la evasión y el idealismo de un mundo exquisito e igualitario donde hasta los pastores se comportaban como aristócratas. De la fusión del ideal arcadio y la pasión por su naturaleza exuberante nacerá, a finales del XVIII, lo que Crook llama la visión arcadia, una mezcla entre lo clásico y lo romántico que crea una nueva Arcadia clásica, revisitada, repensada, resohnada (Crook 1989, 44).

Esa es la Arcadia que alumbró el Neoclasicismo, una Arcadia consciente, una Arcadia tan real como distinta de la región central del Peloponeso. Cuando Sir Joseph Baks llegó a Tahití en 1769 la única descripción adecuada que se le ocurrió para el paraíso que suponía el Mar del Sur fue denominarlo “Arcadia”, aunque su única relación con dicho lugar era la obra de Teócrito y Virgilio. Lady Hartford, amiga de Pope, dijo de la granja ornamental de Lord Barthus cerca de Riskins, Buckinghamshire, que era lo más cercano a su idea de Arcadia que había visto nunca en parte alguna.

La idealización de Arcadia es una muestra más del fervor europeo por la Grecia antigua. De hecho, Grecia entera, entendida como el todo unido que nunca fue, se convirtió en el referente intelectual de las clases adineradas y cultivadas a partir del s. XVIII. El número de viajeros a Grecia aumentó a partir de finales del s. XVII, como avanzadilla de la pasión por las antigüedades y la creciente expansión comercial que registraría el XVIII y que pondría de moda a Grecia entre la aristocracia y la alta burguesía. Buena prueba de ello es el éxito editorial (40 reediciones y traducción a varios idiomas) del *Voyage du jeune Anarchasis en Grèce* (1788), obra del abate

Barthélemy en la que narra el recorrido de un joven escita en busca de la felicidad a través de una Grecia iluminada por la pureza, la verdad y la fe.

A esta efervescencia griega contribuyó, y no en poca medida, el hundimiento del imperio otomano como tal y la creciente autonomía de las regiones que anteriormente había gobernado autocráticamente. Rusia, que empieza a emerger como potencia europea, se interesó por Grecia, con la ortodoxia como un modo de acercarse a ella y dañar a los turcos. Pero los elementos que más influencia tuvieron en el creciente interés de la “buena sociedad” por Grecia fueron las actividades de la Sociedad de Dilettantes, un club aristocrático inglés que pretendía promover el “gusto por lo griego”, y la labor académica de Winckelmann.

En 1751 James Stuart y Nicolas Revett fueron enviados a Atenas por los Dilettantes para estudiar los monumentos clásicos y medirlos. En 1762 apareció el primer volumen de sus *Antiquities of Athens* que adquirió un rápido y entusiasta reconocimiento. En 1758 el arquitecto francés Julien David le Roy publicó otra obra de prestigio, *Les ruines des plus beaux monuments de la Grèce*. Dejando a un lado la obsesión por la medida arquitectónica, Le Roy pretendía captar la esencia del arte de los monumentos para despertar sensaciones e impresiones espirituales en el lector culto.

Por su parte, Winckelmann revolucionó los tradicionales conceptos del arte antiguo y los modos de estudiarlo con la publicación de su *Geschichte der Kunst des Altertums* en 1764. Esta obra y la posterior labor de Winckelmann concibieron y propagaron el ideal de la antigua Grecia, cuna de la belleza, la armonía y la bondad, reflejo de un mundo ideal perdido al que los hombres podían aspirar, puesto que una vez existió. Convirtió Grecia en una enseña cultural germana frente a la “nueva Roma” en la que Napoleón transformaría Francia, reforzando corrientes de pensamiento típicamente germanas. La juventud y la vitalidad eran dos bazas importantes del naciente Romanticismo y la contribución de Winckelmann fue concebir Grecia como “la infancia de Europa”. Su amor desmedido por la cultura griega, a la que consideraba epicentro de la perfección humana, caló hondo en una sociedad hambrienta de ideales morales y estéticos. Winckelmann nunca pisó suelo griego ni dirigió excavación

alguna, puesto que lo que le interesaban eran los textos, pero eso no supuso impedimento para que sus teorías se aceptaran como una cuna teórica de valor atemporal²⁹. Y, sin embargo, Winckelmann es un grandioso creador de discursos, y el discurso nunca es ingenuo, sino que está influido por una ideología concreta y persigue unos objetivos específicos (Sinclair 1989; Cosgrove y Domosh 1993; Tilley 1989; Shanks 1996, 92-118; Barret 1991; Foucault 1983 y 1989; Derrida 1997). Las palabras no se limitan a reflejar el mundo sino que lo construyen nuevo, así que quienes están capacitados para generar discursos deben ser conscientes de su poder para construir verdades.

Goethe, profuso admirador de Winckelmann, comienza su *Viaje a Italia* con un sonoro “Auch ich in Arkadien!” a modo de emblema, de declaración de intenciones y principios. Al margen de las discusiones sobre el significado primigenio de la expresión y sus posteriores evoluciones³⁰, Arcadia es para el imaginario culto en el que se movía Goethe un modo de vida, un lugar de disfrute y plenitud, un paraíso de belleza incomparable al que el hombre podía y debía aspirar. Tal y como declara, orgulloso, Schiller, en su poema “Resignación”: “Auch ich war in Arkadien geboren!”. El hombre romántico convierte a Arcadia en un referente vital y a *Et in Arcadia ego!* en un grito de libertad ideal.

La eclosión del romanticismo trajo consigo la idealización de la naturaleza frente a la suciedad y grisura de los mundos contruidos por el hombre, generalmente despersonalizados. Los románticos, especialmente los poetas, se lanzaron a la

²⁹ Estos leves apuntes sobre Winckelmann no son más que un brevísimo esbozo, reductor, como no puede ser de otro modo, de la compleja obra de un erudito que ha marcado fuertemente el pensamiento arqueológico, histórico y artístico. Remito a una bibliografía especializada para un análisis profundo de sus ideas e influencia en nuestras disciplinas, destacando títulos como Morrison, J. *Winckelmann and the notion of Aesthetic Education*, Oxford, 1996; Pommier, E. (ed.) *Winckelmann: la naissance de l'histoire de l'art à l'époque des Lumières. Actes du cycle de conférences prononcées à l'Auditorium du Louvre du 11 décembre 1989 au 12 février 1990*, Paris, 1991; Fancelli, M. (ed.) *J. J. Winckelmann tra letteratura e archeologia*, Venezia, 1993; Bosshard, W. *Winckelmann: Aesthetik der mitte*, Zürich, 1960; Potts, A. *Flesh and the idea: Winckelmann and origins of art history*, London, 1994; Schajowicz, L. *De Winckelmann a Heidegger: Ensayos sobre el encuentro griego-alemán*, Río Piedras, 1986, etc.

³⁰ En 1955 Panofski publicó un famosísimo artículo titulado “Et in Arcadia ego: Poussin and the elegiac tradition” en el que defendía que el significado originario de la expresión era el de “Hasta en Arcadia existe la muerte” y que fue gracias a Poussin y su interpretación del mito árcade como la frase terminó siendo un canto de vida y libertad romántico. En Inglaterra, por el contrario, se ha mantenido la tradición originaria, como lo demuestran, entre otros, la obra de Evelyn Waugh, *Retorno a Brideshead*,

búsqueda de parajes vírgenes, libres de la acción destructiva del ser humano. Su propia ansia de encontrarlos les condujo a construirlos allá donde no existían desde hacía siglos, en el corazón de la vieja Europa. Así, bosques, riachuelos, lagunas y recodos montañosos se transformaron, por obra y gracia de la percepción romántica, en paraísos terrenales, en moradas de seres misteriosos arrancados del folclore popular (gnomos, ninfas, hadas, brujas...), en recordatorios de lo que el hombre había destruido y de aquello que, esforzándose, podía llegar a recuperar.

En este ambiente goza de especial aceptación la imagen del buen salvaje o del bruto inocente, que cuadra a la perfección con el ideal del ingenio lego. La verdadera pureza de espíritu se encuentra en aquellas almas menos contaminadas por la educación humana, pues el contacto del hombre con el hombre pervierte, mientras que la ingenuidad de quien ha primado su relación con la naturaleza en vez de con sus congéneres se mantiene incólume. El genio aflora mejor en solitario, pues es en soledad, en comunión con la fuerza creadora de la naturaleza, como el hombre logra conocerse a sí mismo. No son pocos los escritores, pensadores o poetas que recomiendan la comunión con la naturaleza, el regreso del hombre a su ser ancestral, el olvido de máquinas, industrias y jardines franceses para perderse en pos del espíritu libre en medio de una naturaleza que, para concebirse romántica, debe ser agreste, lo suficientemente violenta como atemorizar a las almas cobardes y fortalecer la de los arrogados. Es el caso de Whitman en varios poemas de *Hojas de hierba* (1855), de Thoreau en *Walking* (1862) o, posteriormente, de Wilde, como poeta esteticista, ya no romántico, en su poemario, en el que se encuentran numerosas referencias a Pan, el de los pies de cabra, y a la “warm Arcadia where the corn is gold / and the slight lithe-limbed reapers dance about the wattled fold”³¹.

El romanticismo conservó el doble sentido que la “naturaleza salvaje” (la “wilderness” inglesa) tenía ya en la Biblia. Por una parte, es un lugar desolado y plagado de demonios, puesto que en él no está presente la máxima obra de Dios, el hombre; por otra parte, es el enclave ideal para la meditación y el disfrute en soledad

en la que el protagonista decora su habitación con una calavera sobre cuya frente se puede leer la famosa inscripción.

³¹ Los versos proceden de la “Elegía de Itys” (1881).

de la fe desnuda, ya que es un regalo de Dios a sus amadas criaturas. Sea como fuere, la “naturaleza salvaje” se concebía como muy superior a las capacidades humanas, como una obra divina en su esencia misteriosa y ambigua (Short 1991, 6). Sin embargo, se trata de una construcción tan sofisticada como cualquiera de las intrincadas ciudades que pueblan el universo europeo del XIX, quizá más, ya que cuenta con la baza de la ocultación, de la construcción que se presenta como “natural”: “People rarely perceive the irony inherent in the idea of preserving the “wilderness”. “Wilderness” cannot be defined objectively: it is as much a state of the mind as a description of nature. By the time we can speak of preserving and protecting “wilderness”, it has already lost much of its meaning (...) “Wilderness” is now a symbol of the orderly processes of nature. As a state of the mind, true “wilderness” exists only in the great sprawling cities” (Tuan 1974, 112).

El Romanticismo exaltó aún más la imagen de Grecia que había fraguado el s. XVIII. Transformó la pasión dieciochesca por la perfección moral griega en un canto a la estética y a la pasión helenas y terminó convirtiendo la causa de la Independencia griega en una lucha entre la razón y la barbarie, al mejor estilo de los alegatos griegos contra los persas durante las Guerras Médicas. Podría decirse que entre finales del XVIII y la primera mitad del XIX las grandes potencias europeas reconstruyeron y refundaron Grecia (y con ella Arcadia) a través de sus eruditos, filósofos e historiadores, tradición que la arqueología clásica se ha encargado de mantener viva hasta hoy. Han sido los arqueólogos e historiadores los que se han empeñado en que los griegos no eran como los demás pueblos del Mediterráneo antiguo (Morris 1994, 3).

Dos de las actitudes hacia el pasado que han dominado buena parte de la historia cultural de Europa, dirigiendo su dialéctica, han sido la ilustrada y la romántica (Sherrat 1996). Ambas han tenido una gran proyección en el ámbito de los estudios sobre los paisajes y pueden aplicarse perfectamente al análisis del símbolo arcadio que nos ocupa. La primera se caracteriza por presentarse como comparativa y científica, realzando la racionalidad de sus planteamientos. La segunda es preferentemente contextual y relativiza, primando la experimentación como el camino para comprender el mundo. La una y la otra se complementan por oposición,

perfilando su esencia a través del enfrentamiento. La base del modo ilustrado de concebir el mundo, como puede apreciarse en las formas que adopta el mito arcadio durante el neoclasicismo, es el equilibrio racional desarrollado por las clases acomodadas, mientras que el modo romántico nace con voluntad de oposición, de enfrentamiento, de revuelta (en cierta forma, el postmodernismo ha heredado el concepto romántico de ver el mundo).

La pintura romántica explota la idea de la naturaleza virgen e impetuosa. Parajes soñados, perdidos en frondosidades y bañados por la potente luz del sol o en una tenebrosa luz lunar son el escenario perfecto en el que representar las tragedias humanas, un escenario (pues como escenario se conciben) que el romántico vive con una intensidad plena. Su fuerza, la carga simbólica del árbol desnudo y el río encabritado, trascienden los cuadros y, muchas veces, a sus protagonistas humanos que, o bien desaparecen, o bien ceden su estrella a la naturaleza desatada. Con frecuencia las ruinas, la sombra de la acción humana abatida por el tiempo, se entremezclan en estos paisajes, representación viva del olvido al que está condenado el hombre cuando se enfrenta a la eternidad de la naturaleza.

La mayoría de estos paisajes no son útiles para conocer la flora, la fauna o la orografía del momento, ya que sus autores no pretendían captar una imagen, sino un escenario, una interpretación plástica. Muchos de los cuadros que reproducen escenas griegas utilizan una luz difusa, medio tenebrosa, alejada por completo de la natural luminosidad del cielo griego (Tsigakou 1985, 28). De hecho, los románticos, que cantaron a la naturaleza y se gloriaron de su especial relación con ella, carecen de un conocimiento profundo de la misma, puesto que la mirada romántica no es una mirada campesina, sino urbana (Tuan 1974, 105). Es desde las ciudades, donde se educan y forman los poetas, escritores, pintores y artistas en general, desde donde se vuelven los ojos hacia el campo y se lo idealiza. Los problemas de la población rural, la escasez de medios, la pobreza, la inseguridad de las malas cosechas son ajenos al paraíso romántico, que se perfila solitario e hirsuto.

Si en Europa los sentimientos románticos por la naturaleza eclosionan con fuerza, en Norteamérica estallan en una verdadera tormenta, convirtiéndose en parte

inherente del folclore popular. La virtud del campo y sus habitantes frente a la corrupción de las grandes ciudades, el campo entendido como pasado estable frente a los inciertos presente y futuro, son imágenes vivas de la mentalidad conservadora norteamericana, que en su más rancia expresión continúa dirigiendo gran parte de la política estadounidense. Ya Thomas Jefferson, tercer Presidente de los Estados Unidos, dedicó sus esfuerzos a potenciar el llamado “ideal pastoral”, la bondad y naturalidad de la vida en el campo. Nacido en Virgina, heredó de sus padres una importante plantación de unos 5000 acres y un lugar entre la clase alta sureña y construyó una casa, Monticello, en lo alto de una montaña: la plasmación de un ideal de comunión con la naturaleza que le llevaría a encendidos discursos sobre la subordinación de la nación, incluso de su riqueza, a la puesta en práctica del ideal agrario. De hecho, fue en Norteamérica donde por primera vez grandes áreas de lo que se consideraba “naturaleza salvaje” se convirtieron en zonas protegidas, caso del Parque Nacional de Yellowstone (1872) y de la Reserva Forestal de Adirondack (1885-1892). Su conquista, su domesticación, bien sea por obra de la preservación o por la transformación en naturaleza cultivada, tiene una importancia capital en la formación de las identidades norteamericana y australiana (Short 1991, 19).

De nuevo el tópico arcadio se pliega a las necesidades de la época que lo hace suyo. La Arcadia pastoril construida a lo largo de los siglos con las aportaciones de decenas de literatos, escritores, pensadores, poetas y pintores se adapta de tal modo al espíritu romántico, se imbrica tan bien en su sistema de pensamiento que, a pesar de su longevidad, parece haber nacido con el XIX. Quienes buscaban parajes recónditos, bosques agrestes, vegetación salvaje y entornos de ensueño los encontraron en Arcadia, al igual que quienes suspiraban por las ruinas clásicas cubiertas de musgo, por el sabor popular de los cuentos tradicionales y los pastores curtidos en las montañas.

Prácticamente cualquier otra región mediterránea podría haber servido de asiento al tópico, indudablemente cualquier zona del Peloponeso, pero ninguna contaba con el pasado de Arcadia, con la capacidad de conjurar ideas de paz y sosiego al tiempo que violencia, belleza, fuerza y sensualidad en igual medida que la Arcadia, que llevaba haciéndolo con éxito más de veinte siglos. Así, las ovejas y las cabras que

poblaban cada rincón de Grecia parecían, sin embargo, irremisiblemente características de Arcadia, como si no existieran en ninguna otra parte, al igual que el típico paisaje mediterráneo montañoso o los templos clásicos perdidos en medio de ninguna parte, que no se concebían envueltos en el mismo halo de sacrosantidad, reverencia o admiración si se hallaban en otra parte que no fuera Arcadia, la Arcadia de los rudos pastores, los valientes pero siempre perdedores guerreros y la naturaleza explosiva, esa Arcadia que existía en la mente de sus fieles adeptos antes que en ninguna región del mundo y que, por tanto, podía proyectarse en todas y reconstruirse continuamente. El pintor A. L. Castellan en sus *Lettres sur la Morée* (1808) expresa a la perfección el sentimiento de belleza y misterio sublimado que provocaba Arcadia en sus contemporáneos: “Es a este antiguo teatro de las artes a donde convocamos a los artistas de nuestro país. Pintores, escultores, es aquí, en las llanuras de Arcadia, junto a las riberas del Eurotas (...) donde recogeréis la cosecha de nuevas y sublimes ideas. Aquí descubriréis las formas griegas en toda su primitiva belleza (...) No podréis negar que el antiguo ideal sólo puede encontrarse en este escenario, tan perfecto que supera lo imaginable (...) Paisajistas, venid a esta tierra: el sol brilla aquí en todo su esplendor en un cielo azul, libre de las grises nieblas que tan a menudo oscurecen en vuestros cielos, y que da a los objetos un tinte uniforme. ¡Cuántos recuerdos volverán a vuestras mentes al estudiar este paisaje! Aquí una columna, erguida entre las ruinas, os ayudará a trazar de nuevo el perfil de un templo (...) más allá una gruta salvaje (...) os recordará una edad dorada. El paisajista también podrá contemplar la fértil llanura donde el labriego guía su sencillo arado tirado por dos bueyes, y a su vez podrá gritar *Et in Arcadia ego* y componer cuadros dignos de Poussin”³².

El templo del Apolo Basitas, enclavado en medio de una cadena montañosa que incluye picos tan significativos como los del Hira, el Liceo o el propio monte Coto, sobre el que se alzan Basas y los llamados santuarios del Coto, es una fuente de inspiración continua para los románticos viajeros decimonónicos, que se extasían ante la belleza agreste del enclave (**lám. XXX, fig. 43**). Las palabras de Sir William Gell ilustran, con tanto detalle como su pintura, la sorpresa del viajero ante el escenario de Basas: “A ride which employed about half an hour, brought us, in the morning of the

³² Cfr. Tsigakou 1985, 26-27.

following day, to the temple of Apollo Epicurius at Bassae, as it was anciently called. The path lay under the spreading arms of ancient oaks, up an ascent not too rugged to prevent the enjoyment of the sylvan scene, which presented itself in all the reality of an Arcadian forest” (Gell 1823, 109)

El bosque arcadio parece aquí definir a un tipo particular, ajeno al de cualquier otra zona, incluso la vecina Élide, caracterizado por lo intrincado de su dibujo y la antigüedad de la vida que en él habita. Es un bosque que reclama para sí a las ruinas y que, en el caso de Basas, las mantuvo ocultas, escondidas en su seno, hasta que la voluntad humana las descubrió. Aun así, las representaciones de Basas se hacen eco del tópico de la naturaleza dominando la ruina, ese esqueleto de la acción humana, y autores como Cockerell (**Lám. IV, figs. 4 y 5**) o Lear (**lám. V, fig. 6**) dibujan paisajes en los que las raíces de los árboles están esperando para devorar el sueño del descubrimiento, para recuperar lo que la curiosidad humana les ha arrebatado.

Más evocadora y ensoñadora es la pintoresca descripción de Leake, quien nos transmite su experiencia de la siguiente forma: “The path winds among the trees for half an hour, when I am suddenly startled from the indolent reverie which such a pleasant but unexciting kind of road often produces, by the sight of one of the component cylinders of a Doric shaft of enormous size, lying half buried in earth and decayed leaves, on a level spot, by the road side, just wide enough to hold it. A detached fragment of this kind sometimes gives a greater impression of grandeur than an entire building, or the ruin of a large portion of one, because in these the dimensions of the parts are lost in the harmony of the whole (...) The large proportions of these ruins and the perfection of their workmanship prove them to be the remains of the temple of Apollo Epicurius, though it is only from the few words which Pausanias bestows upon the temple that we obtain that certainty. Without those few words, the existence of such a magnificent building in such a wilderness must ever have remained a subject of wonder, doubt and discussion (...) There is certainly nothing in Greece, beyond the bound of Attica, more worthy of notice than these remains (...) That which forms, on reflection, the most striking circumstance of all is the nature of the surrounding country, capable of producing little else than pasture for cattle, and offering no conveniences for the display of commercial industry either by sea or land.

If it excites our astonishment that the inhabitants of such a district should have had the refinement to delight in works of this kind, it is still more wonderful that they should have had the means to execute them” (Leake 1968, 2-9).

Los dos elementos conformadores de la imagen de Arcadia para Leake son lo agreste y al tiempo hermoso de su paisaje y su escasamente desarrollada economía, tópico que los viajeros de finales del XIX y, sobre todo, de principios del XX, van a hacer suyo, convirtiéndolo en el nuevo emblema de la vieja Arcadia.

El mundo de los pastores arcadios se revive en otra serie de interesantes cuadros costumbristas en los que la mirada se divide en tres planos de aproximación, como podemos observar en “Vista general de Basas” (1812) de John Foster (**lám. VI, fig. 9**) y en “Basas” (1814) de William Haygarth (**lám. VI, fig. 8**). Primero tenemos al pastor, el representante de la voluntad humana, la figura que modifica para su beneficio el suelo que pisa y la vegetación que lo rodea. Envolviéndolo, como quien asume, sin necesidad de que se lo recuerden, que la victoria será suya si espera con paciencia, aguarda expectante la naturaleza agreste. Y, al fondo, las ruinas, la expresión del pasado humano, de lo que el hombre puede hacer y de lo que la naturaleza puede destruir en el momento en el que a ella se le antoje. Es la figura humana la que focaliza la pintura pero la protagonista es la naturaleza porque ella puede esperar eternamente y no hay manera de vencerla.

Otro de los miembros de la británica Sociedad de Viajeros, Charles Cockerell, define al Apolo Basitas a través de la naturaleza que lo rodea y que intensifica el significado de las ruinas: “It is impossible to give an idea of the romantic beauty of the situation of the temple. It stands on a high ridge looking over lofty barren mountains and on extensive country below them. The ground is rocky, thinly patched with vegetation and spotted with splendid ilexes. The view gives on Ithome, the stronghold and last defense of the Messenians against Sparta, to the SW; Arcadia, with its many hills, to the east; and to the south the range of Taygetus, with still beyond them the sea (...) We spent altogether ten days there, living on sheep and butter, the only good butter I have tasted since leaving England, sold to us by the few Albanian shepherds

who lived near (...) For there are wolves –one of then one night tore a sheep to pieces close to us” (Cockerell 1903, 73-74).

Sin embargo, el idealismo con el que miraba el s. XIX empieza a agonizar en las décadas finales, dando paso a imágenes más empañadas de prosaísmo, pero no por ello menos impresionantes.

La idealización de la Arcadia, que había transformado el paisaje en una cuestión únicamente estética (Arcadia es más exuberante, más plástica, más colorista, más diáfana que cualesquiera otras regiones de Grecia), sufre un cambio trascendente de rumbo a finales del XIX y principios del XX. Es entonces cuando los viajes se hacen más frecuentes y los eruditos, intelectuales y estudiantes empiezan a aventurarse, con cierta asiduidad, por los paisajes que anteriormente sólo se conocían a través de las descripciones de los poetas y aventureros. El choque entre la Arcadia feliz y la Arcadia material es muy fuerte y la decepción de aquellos que pretendían encontrarse con un paraíso motiva el trueque de Arcadia en una especie de infierno. Surge así un nuevo tópico. La Arcadia de pastores idílicos y amores platónicos deja paso a una naturaleza más salvaje, a unos pastores peligrosos, incivilizados y muchas veces zafios. Algunos autores potencian en extremo el salvajismo de los arcadios, comparándolo con las imágenes bucólicas que de ellos daban sus antepasados, deconstruyendo el mito a través de otro igualmente fantástico: el de las gentes incultas, analfabetas y rudas que viven entre ovejas como si formaran parte del rebaño.

El tópico no es nuevo, sino que recupera una idea muy extendida en el mundo antiguo. Ya Ovidio describía a los árcades como “gente zafia y desconocedora aún de las artes. Como casas no conocían más que la hojarasca; en lugar de trigo la hierba y el agua que bebían en las palmas de sus manos era para ellos un néctar. Ningún toro jadeaba bajo el curvo arado, ninguna tierra estaba bajo el dominio del agricultor. Todavía no se hacía ningún uso del caballo, cada uno se transportaba a sí mismo. La oveja iba aún con el cuerpo revestido de lana. Subsistían bajo el cielo abierto y llevaban aún los cuerpos desnudos avezados a soportar las duras tormentas y los vientos”³³ y Polibio, él mismo arcadio, declaraba, sin embargo, que “los antiguos

³³ Ov. *Fast.* 280-284.

arcadios querían suavizar y templar la dureza y la severidad de la naturaleza, y por ello introdujeron el arte musical, y además establecieron que la mayoría de las asambleas y los sacrificios fueran comunes, sin diferencias para hombres y mujeres e instituyeron también coros de muchachos y doncellas. Lo idearon todo, en suma, con el interés de amansar y dulcificar por la institución de unas costumbres la rudeza de su espíritu”³⁴. No obstante, estas supuestas características arcadias fueron obviadas por la cultura occidental hasta que se recuperó el contacto directo con la región.

Frances Greenlaf Allinson, profesor de Filología Clásica, escribió en 1912 una obra, *Greek lands and letters*, que pretendía interpretar las tierras griegas a través de la literatura y la literatura a través del medio físico local con el fin de ofrecer una sesuda guía de viajes a quienes quisieran adentrarse en los “misterios” de la civilización griega. En ella encontramos la siguiente reflexión sobre las imágenes de Arcadia: “Later literature in more than one language created a visionary Arcadia of uninterrupted pastoral charm and ease, a refuge for the weary, and earthly dream of “unlaborious life” (...) But in the real Arcadia, “nature” was a serious force to be reckoned with. The frowning mountains, wild ravines and stretches of barren soil; the gusty storms of winter and the close heat of summer; the difficulties of communication between village and village, and the remoteness from the great highway and the sea, all combined to make Arcadia life rude and elemental. Often the inhabitants were forced to a hand to hand struggle with poverty (...) This was Arcadia’s destiny, to offer the raw material of her domain to the shaping hand of more gifted races. Her greatest son was a soldier (se refiere a Filopemen). Her own deeds were deeds of blood and strife, her own life was one of work and poverty” (Allinson 1912, 265-266 y 386-387).

Intentando dismantelar la imagen bucólica, Allinson no se da cuenta de que cae en el otro extremo, en otra imagen irreal pero vivida profundamente: la del bestialismo árcade, una construcción incluso más antigua que la de la Arcadia pastoril y que se sobrepuso con relativo éxito a la Arcadia feliz del Renacimiento, aún sin borrarla por entero, pues es de la mezcla de ambos tópicos de la que ha vivido el estudio de Arcadia durante la primera mitad del s. XX.

³⁴ Plb. IV 21.

Un buen ejemplo de ello es el de D. D. Quinn. Miembro de la Escuela Arqueológica Americana en Atenas y profesor universitario describía a la Arcadia de 1908 como un lugar recóndito y apartado de belleza selvática y atrayente que, sin embargo, estaba poblado de pobres analfabetos, cabezotas y temerarios. Su descripción del turismo en Arcadia hace pensar en las dificultades (y bondades) de explorar la selva amazónica más que el centro del Peloponeso: “Lack of ready-made conveniences, primitive methods of life and travel and a certain insecurity of life and property, render Arkadia pleasantly accessible only to the energetic tourist who is not content with having the attractions of the country he visits marked out for him and made of easy reach, but desires the exciting pleasure of discovering them for himself and the exhilarating consciousness that they cannot be seen without unusual risks (...) Life in Arkadia had again become a very simple affair, compared with that of the developed civilization. All were either shepherds or peasants. Of course, it may be true that this is the natural life of Arkadians” (Quinn 1908, 168 y 175). Los arcadios del imaginario contemporáneo, un pueblo a la sazón belicoso y, sin embargo, con escasa suerte militar, puesto que no contaban con medios para armar ejércitos, “were always ready to do their duty bravely when called upon to defend their country; and, like the Swiss, whom they resembled in some other points, they supplied many neighboring states with mercenary soldiers, who were always looked upon as a valuable force” (Fulleylove 1897, 56).

Los pintores reflejan en sus obras la nueva visión de Arcadia. Las severas y en ocasiones incluso tétricas pinturas de Fulleylove o de Rottmann no tienen nada que ver con las exultantes de Lear o Cockerell (**lám. IV, figs. 4 y 5 y lám. V, fig. 6**) y, sin embargo, el lugar que captan es el mismo y todos ellos lo conocieron de primera mano gracias a sus viajes. Los árboles se ciernen ajados y sin ramas sobre las ruinas de Basas en la obra de Fulleylove, que viajó a Grecia en compañía de H. W. Nevinson con el propósito de escribir un libro de impresiones para futuros viajeros, adornado con las acuarelas de Fulleylove (**lám. V, fig. 7 y lám. VII, fig. 11**). Su visión de Caritena es la de un espolón de roca árida con una ciudad en la ladera (**lám. VII, fig. 11**), similar al cuadro de Rottmann (**lám. VIII, fig. 12**) y bastante distanciada de la imagen que hoy en día podemos observar.

El siglo XX recupera también esa creencia tan extendida en las fuentes antiguas, especialmente en Pausanias³⁵, que convertía a los árcades en un pueblo especialmente religioso, pues la pobreza de su territorio y la desolación de sus vidas les conducían inexorablemente hacia la creencia en una entidad superior. De nuevo Frances Allinson lo expresa inmejorablemente: “Such a people, busy with the primitive needs of life, found in Pan and Artemis saviours and graciously intimate friends rather than fanciful presences with to adorn pastoral poetry. Arcadia was, indeed, a very religious country” (Allinson 1912, 366), prueba de lo cual es el hecho de que “Arcadia contained more distinct traces of the old Pelasgic religion, anterior to the theogony recognized by Homer and Hesiod, than almost any part of the Greece” (Fulleylove 1897, 54). Para el profesor Quinn es evidente que “the Arkadian of today, like his ancestors, is religious –more religious than good (...) That the Arkadians were likewise religious is evident in many ways, and tangibly by the fact that they built most beautiful and costly temples. Two of the noblest temples of the Peloponnessos were in Arkadia; one at Tegea, sacred to Athena Alea, and the other at Bassae, built in honor of Apollon Epikourios” (Quinn 1908, 187).

La imagería arcadia perdió vitalidad con el correr del siglo, quizá porque su imagen ruda, violenta y peligrosa no alentaba a los contemporáneos como lo hubiera hecho con los románticos, quizá porque todo mito tiene fecha de caducidad. No obstante, la imagen persistió y quienes comenzaron a investigar seriamente el pasado arcadio perpetuaron determinados clichés que han influido en la historia arcadia en igual medida que Filopemen, Licaón, Epaminondas o Pan.

Los estudios históricos sobre la Arcadia conocen cierto despegue con la cultura del viaje que se extiende entre los intelectuales de los ss. XVIII y XIX. En el XIX son varios los viajes a Arcadia que, con motivo científico, emprenden investigadores particulares (Gell 1817 y 1823; Dodwell 1819; Leake 1968; Puillon-Boblaye 1936) o bien son promovidos por autoridades académicas (Blouet 1831-1838; Bory 1836-1838). En todos ellos no deja de hacerse notar el aura romántica que impregna el paisaje arcadio. Especialmente proclives a ello son las obras individuales, presentadas como un viaje aventurero al corazón de una región ignota. Las montañas escarpadas,

³⁵ Paus. VIII *passim*.

los ambientes brumosos, la antigüedad de las ruinas, el arcaísmo de los cultos... cada aspecto de la zona sostiene y potencia el mito arcadio que los expedicionarios llevaban en su equipaje.

Sir James G. Frazer, la gran figura de la historiografía y de la antropología de transición al siglo XX, encontró en Arcadia terreno abonado para sus especulaciones mítico-religiosas. Los sacrificios del Liceo, la antropofagia, la licantrópía, el teriomorfismo reflejados en el libro VIII de Pausanias le permitieron un comentario brillante y, al tiempo, “sugestivo”, como lo ha calificado Madeleine Jost. Sugestivo por las imágenes que evoca, por los mundos que cree intuir, por las posibilidades que abre a la investigación y las que cercena su romanticismo. La sugestión ejercida por Arcadia “atrapó” primero a artistas como K. von Hallerstein y, posteriormente, a arqueólogos e historiadores como P. Kavvadias (1893), V. Bérard (1894)³⁶, G. Fougères (1898), K. Kourouniotis (1904 y 1909), F. Hiller von Gaertringen y H. Lattermann³⁷, E. Meyer³⁸ y un largo etcétera de estudiosos que dirigieron sus esfuerzos a desentrañar los tópicos arcadios: el arcaísmo de sus cultos (Fougères, Bérard), la veracidad de los ritos del Liceo (Kourouniotis), los secretos del santuario de la Despina de Licosura (Kavvadias) o del Apolo Basitas (Kourouniotis)... sin cuestionar su existencia, solamente sus formulaciones.

El período de entreguerras no fue especialmente fructífero para la investigación en Arcadia, pero aún así se emprendieron diversos proyectos arqueológicos como los abordados por A. K. Orlandos en Estínfalo, de 1924 a 1930³⁹ y en Alifera de 1932 a 1934 (Orlandos 1968), el promovido por la Escuela Francesa en Gortina⁴⁰ o el dirigido por E. Holmberg en Asea (Holmberg 1944). A partir de los años 60 el estudio de

³⁶ La teoría de Bérard, que emparentaba los cultos arcadios con los fenicios, nunca tuvo mucho predicamento, pero es un buen ejemplo de la concepción que de Arcadia se tenía: un mundo aparte, diferente en extremo al griego, tan distinto que su origen sólo podía estar en otra parte, en otras raíces culturales.

³⁷ Para el estudio de Orcómeno y su área, ver Hiller von Gaertringen, F. y Lattermann, H. *Arkadische Forschungen*, Berlin, 1911.

³⁸ Para la región del Ladón y Alea Meyer, E. *Peloponnesische Wanderungen*, Zurich y Leipzig, 1939.

³⁹ Durante el tiempo que duró la excavación Orlandos publicó informes anuales en *Praktika*.

⁴⁰ Los trabajos comenzaron el verano de 1941 con campañas en 1942, 1950, 1951, 1954 y 1955. El *BCH* recoge informes regulares. R. Martin publicó un resumen de las campañas en *BCH* 71-72, 1947-1948, 81-147.

Arcadia se recupera a través de excavaciones de lugares ya clásicos⁴¹ y de otros entonces por analizar⁴² pero el verdadero renacimiento no llega hasta la publicación en 1985 de la obra de M. Jost, *Sanctuaries et cultes d'Arcadie*, bajo el auspicio de la Escuela Francesa de Atenas. Es entonces cuando empieza a entreverse la necesidad de poner en cuestión los mitos modernos con los que se había recubierto Arcadia.

El trabajo de Jost, de carácter positivista, sobrevalora el papel del yacimiento definido, de la ruina, del dato, pero su estudio demostró que la información sobre Arcadia era más que suficiente para abordar un estudio serio, que dicha información podía sistematizarse y, lo que es aún más importante, que quedaba mucho por hacer en el camino de la interpretación arqueológica y que el estudio de la religión tenía mucho que aportar a la hora de comprender los fenómenos sociales. A pesar de que su trabajo alimentó aún más el tópico ya comentado, el de que los arcadios eran un pueblo especialmente religioso, más que el resto de los griegos o, al menos, de una forma más intensa, es difícil emprender cualquier análisis sobre Arcadia sin empaparse de la obra de Jost, que abrió el camino hacia la nueva visión de Arcadia.

Estos últimos 30 años han traído consigo el comienzo del fin del mito de la Grecia ideal, la Grecia de Winckelmann o Wilamowitz, la Grecia entendida como cuna privilegiada y casi única de la cultura occidental. La arqueología clásica, que nació de esta formulación idealizada de Grecia y sus estudiosos, no ha sabido o no ha querido renovarse, de modo que no termina de encajar en una época en la que la arqueología se dirige hacia nuevos objetivos muy alejados del objeto como elemento de culto.

En Arcadia los años 90 supusieron una destacada revitalización gracias al interés de las escuelas e institutos nórdicos. La colaboración entre el Instituto Noruego y la Escuela Sueca han dado como resultado una serie de proyectos vitales aún en curso que han colocado a Arcadia de nuevo en el punto de mira arqueológico e histórico. Destacaré, por su importancia e influencia, dos: el proyecto de Palantio y el del templo de Atenea Alea en Tegea. El primero, una colaboración internacional entre las Escuelas Sueca e Italiana y el Instituto Noruego, ha promovido el estudio de una

⁴¹ Es el caso de Licosura (Lévy 1967), Mantinea (Karagiorga 1989 y 1992-1993) o Basas (Cooper 1978 y 1996).

⁴² Fénéos o Licoia (Cfr. Jost 1985, 16).

polis que destaca por su complejidad. Pese a su pequeño territorio, Palantio consiguió mantenerse independiente frente a los “gigantes” que la rodeaban: Tegea, Mantinea y Asea, cayendo bajo la fuerza de Megalópolis en el 370 para recuperar su independencia una vez fracasado el sinecismo megalopolitano y, de la misma forma, logró alcanzar una elevada prosperidad económica, o al menos eso hacen pensar los cuatro templos, de cuidada factura y ejecución, que se distribuyen en la Acrópolis de la ciudad desde el s. VII al V⁴³.

El templo de Atenea Alea, por su parte, se ha convertido en el buque insignia del Instituto Noruego, en el eje de un proyecto ambicioso tanto por los medios empleados como por las expectativas generadas; proyecto que, a partir del estudio del templo, abarca todo el área de Tegea. Partiendo de un estudio arqueológico tradicional, el equipo noruego ha sabido adentrarse en una renovación metodológica que les ha llevado a configurar un equipo de trabajo interdisciplinar (arqueólogos, geólogos, ingenieros, botánicos, arquitectos, historiadores, filólogos) preocupado por las nuevas corrientes (Arqueología del Paisaje) y por aportaciones diversas (estudio de las percepciones antiguas y del papel de la memoria en la conformación del imaginario, arqueobotánica, arqueogeología, etc)⁴⁴, pues es a través de ellas como conseguiremos dotar de un significado más pleno a nuestra labor.

En este punto nos encontramos ahora. La vieja tradición choca con las aportaciones más recientes que, sin embargo, mantienen vivos tópicos literarios nacidos ya no sólo en época antigua sino también, bastante a menudo, en nuestra propia tradición moderna y contemporánea. La general idealización de Grecia, y concretamente la de Arcadia, fue una elección consciente de quienes se preocuparon por el pasado clásico y los diferentes modos de proyectarlo sobre los intereses de su época. Dicha elección ha modificado nuestro modo de acercarnos al análisis del pasado heleno. Su decisión no fue inocente ni exenta de planteamientos ideológicos. Tampoco lo es la nuestra. No obstante, la intervención directa del presente en el

⁴³ Exhaustiva información sobre Palantio la encontramos en el número monográfico a ella dedicado: Østby 1990-1991. Ver también Østby 1989, 1991 y 1992-1993.

⁴⁴ La producción científica alrededor del templo de Atenea Alea es inmensa. No obstante, podemos destacar Østby 1983-1984; Voyatzis 1990, 1992, 1994a. Ver también otras de las interesantes

estudio histórico (o, quizá con mayor exactitud, su reconocimiento) se ha entendido, en general, más como una cuestión criticable que debería ser eliminada que como parte integrante del quehacer del historiador y/o arqueólogo. Debido a ello, determinados tópicos se han mantenido incólumes cuando se trataba de estudiar temas concretos, ya que, al no reconocer directamente nuestra propia influencia en la construcción del pasado desde nuestro presente, se los ha considerado incuestionables.

Estudiar hoy la Arcadia supone ser consciente de lo que Arcadia significa en nuestra cultura, pues no podemos (ni aunque pudiéramos sería deseable) deshacernos de las expectativas que conjura una palabra. La Arcadia que interesa al historiador no es sólo la región central del Peloponeso, dividida en varios núcleos cívicos, sino también la Arcadia de Teócrito y la de Virgilio, la de Sannazaro y Lope de Vega, la de Lucrezia Marinella y la Academia italiana, la de Goethe y Schiller, la de Wilde y Cockerell, la de Fulleylove y Allinson, la de Jost y Østby, pues si Arcadia ha llegado hasta nosotros es porque todos ellos la han mantenido viva. O, lo que es lo mismo, en continuo crecimiento y cambio.

aportaciones del numeroso equipo que ha trabajado y continúa trabajando en Tegea, tales como Voyatzis 1997 o Pretzler 1999a y b.

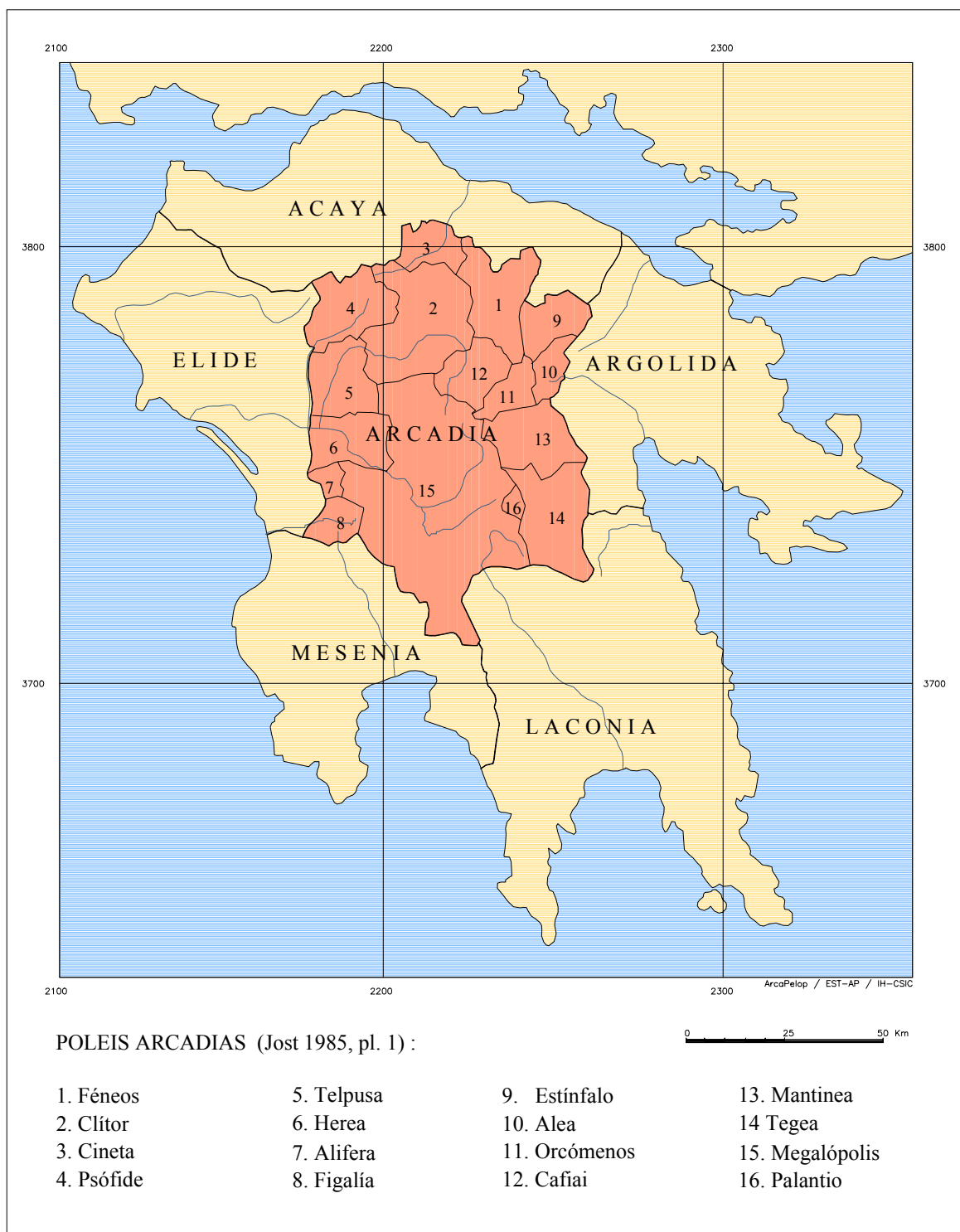


Fig. 1. Arcadia en el Peloponeso

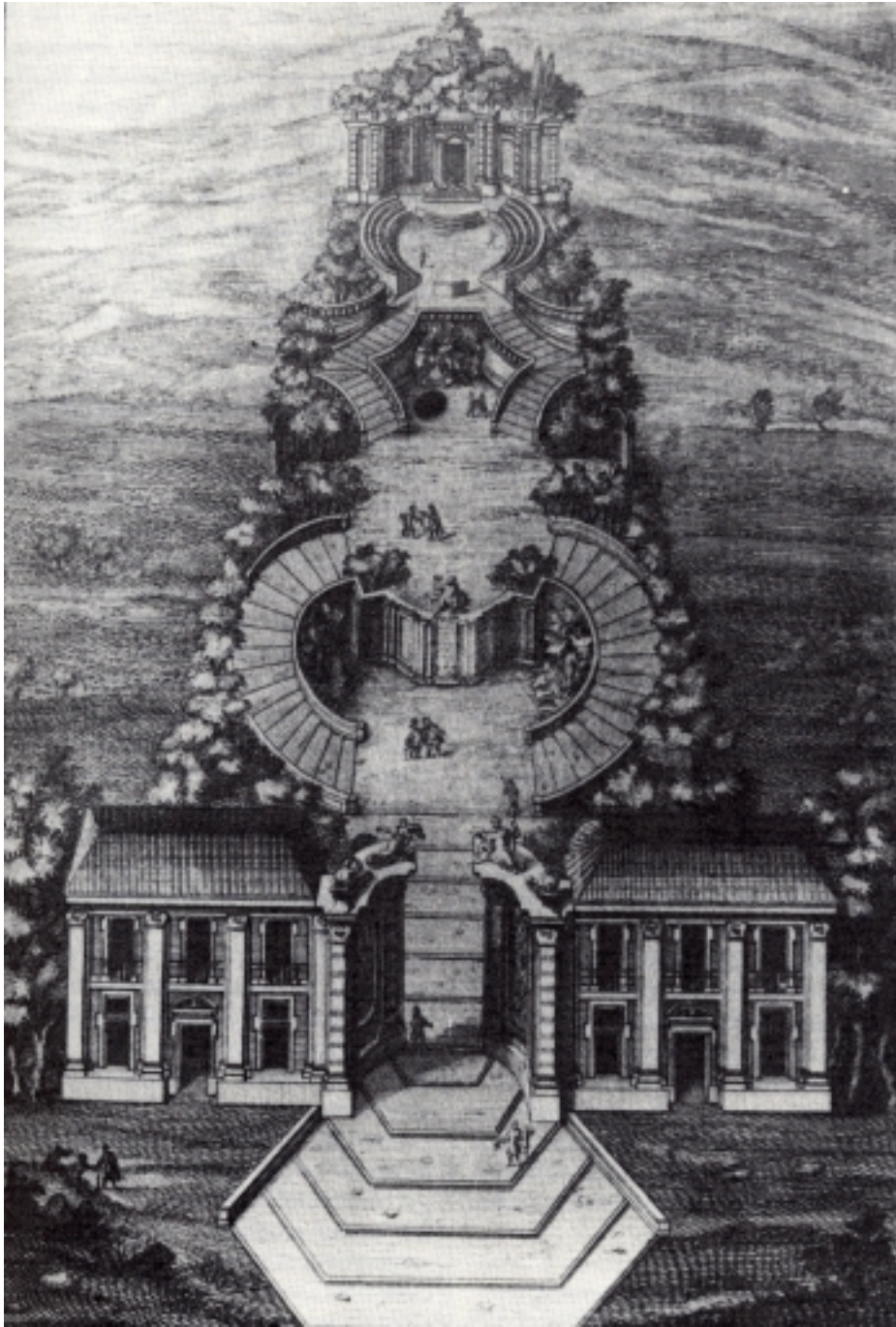


Fig. 2. Proyecto de Caniveri para el Bosque Parrasio (1725)
(Acquaro Graziosi 1991, 14)



Fig. 3. Cartel anunciador de una Reunión de la Academia Árcade (1773)
(Acquaro Graziosi 1991, 28)



Fig. 4. “Excavación del templo de Basas”
de Cockerell
(Roux 1976, 24)



Fig. 5. “Basas después de la excavación”
de Cockerell
(Roux 1976, 25)



Fig. 6. "El templo de Basas" de Lear
(Stoneman 1998, 101)



Fig. 7. "Basas" de Fulleylove
(Fulleylove 1906, 54-55)

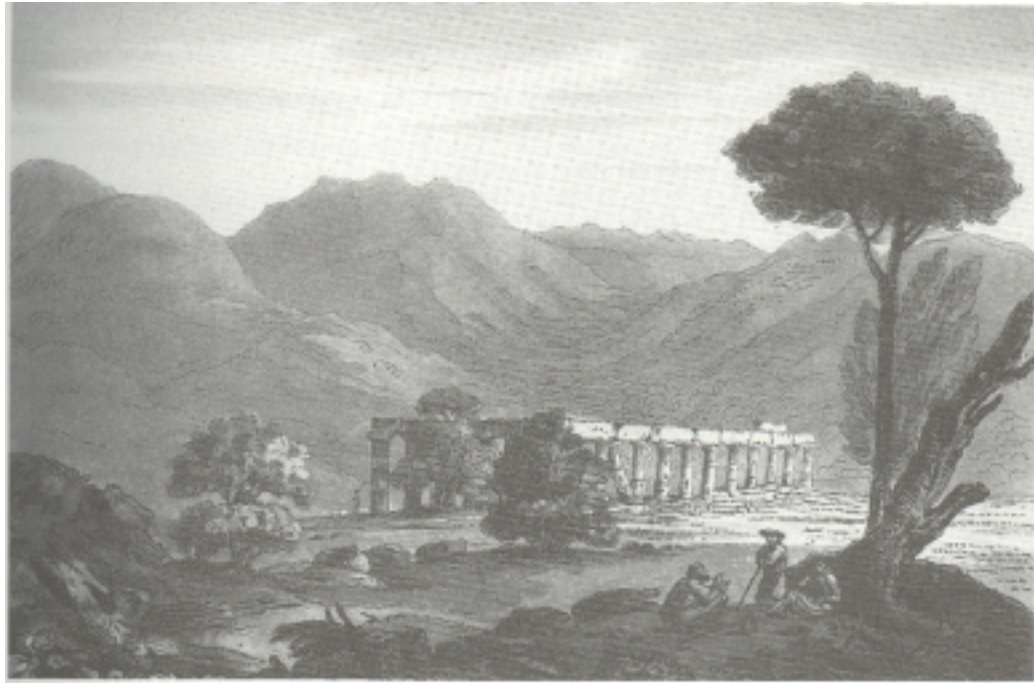


Fig. 8. “Basas” de William Haygarth
(Stoneman 1998, 51)



Fig. 9. “Vista general de Basas” de John Foster
(Hill Miller 1972, 261)



Fig. 10. "Phigaleia" de Rottmann
(*Greek landscapes...*, 1978, 26)



Fig. 11. "Caritena" de Fulleylove
(Fulleylove 1906, 70-71)



Fig. 12. "Caritena" de Rottmann
(*Greek landscapes...*, 1978, 24)

III. ARCADIA Y SU FRONTERA SUROESTE: PAISAJES POLÍTICOS⁴⁵

Uno de los problemas más graves a los que se enfrenta el investigador que quiere profundizar en la Historia de Arcadia es el ya comentado escaso interés por analizar sus estructuras sociales y políticas más allá de la sugestión ejercida por el mito. Incluso el estudio de la polis y sus características se desdibuja hasta finales del s. XX, cuando el mito ha dejado paso a análisis más rigurosos, tanto de las construcciones que nos han llevado a concebir la Arcadia como una especie de paraíso terrenal o de cuna del buen salvaje, como de las condiciones de vida de sus habitantes, no sólo en época antigua, sino hasta nuestros días, pues la etnología ha encontrado un terreno abonado en la Arcadia actual.

Para analizar con seriedad la religión de un pueblo necesitamos comprender sus condicionantes sociales, económicos y políticos, pues la religión responde a ellos, no a supuestas estructuras mentales comunes a todos. Por eso comienzo adentrándome en el concepto de frontera y en la articulación de la polis y sus implicaciones en cuanto a la conformación de un territorio de ella dependiente, en el que trabajaban y vivían la mayoría de la población arcadia. Por eso también desarrollaré con cierta extensión la problemática historiográfica de la etnicidad arcadia, pues tanto Figalía como la Parrasia son dos ejemplos tópicos de cómo construir una identidad, no sólo por parte de los griegos, sino también por parte de quienes nos dedicamos a su estudio. Considero que sin esta introducción sería imposible asumir la verdadera dimensión de los ritos, los mitos y las leyendas no sólo arcadias, sino también griegas.

La polis de Figalía articula un territorio que, a pesar de su pequeñez y de encontrarse constreñido por cuestiones no sólo geográficas (su abrupto relieve, montañoso en extremo, dificulta las comunicaciones y favorece en parte la vuelta

⁴⁵ Entiendo por paisaje político la forma en la que una sociedad construye el paisaje. En palabras de P. López Paz y G. Pereira Menaut: “El término paisaje político significa que la transformación del medio natural que produce un paisaje es una función de la forma de ser de la sociedad que se implanta. Paisaje político quiere decir paisaje de una sociedad, pero de ello no se deduce que la sociedad sea la única responsable de su propio paisaje. En él estarán las huellas de todo lo que hace a un grupo humano, a una sociedad organizada como tal, diferente a otras” (López Paz y Pereira 1995-1996, 56).

sobre sí mismo del territorio) sino, lo que es más importante, políticas y culturales, tuvo un papel muy importante en el desarrollo político arcadio. Su posición estratégica la convierte en un objetivo apetecible tanto por los territorios arcadios de mayor enjundia que la circundaban, caso de Mantinea, Herea y Megalópolis, como por las otras potencias griegas que formaban frontera con ella, especialmente Laconia. Su posición geopolítica, de hecho, tuvo mucho que ver con su capacidad para levantar, mantener, reconstruir y embellecer un templo como el de Basas, verdadero hito monumental del paisaje figalio y símbolo posterior de la resistencia arcadia.

Por su parte, la Parrasia contaba en su seno con la que el mito calificó como “la primera ciudad a la que contempló el sol”⁴⁶ o lo que es lo mismo, con Licosura, la ciudad de Licaón, fundada por el rey sacrílego cuya *hybris* fue castigada con el diluvio y/o la pérdida de la esencia humana⁴⁷. A pesar de que los estudios que sobre Licosura se han llevado a cabo se centran en esta leyenda y en sus características culturales y rituales, no se ha analizado con la suficiente insistencia, a mi juicio, las implicaciones políticas tanto del monte Liceo como de la Despina de Licosura. La articulación del mito no se limitó al ámbito religioso. Penetró profundamente en la configuración socio-económica y política de una región que construyó su identidad de modo similar al de Figalía, su directa vecina, su compañera en el juego político que les enfrentaba a Esparta y les aliaba con Mesenia: potenciando el arcaísmo, cultivando un supuesto salvajismo mítico encarnado en el santuario por excelencia, el del Zeus *Lykaios* en la cima del Liceo, convirtiendo la frontera en un muro infranqueable para subsistir al otro lado de la misma.

3.1) La frontera suroeste: el concepto

La frontera construye conciencia de unidad, favorece el desarrollo del concepto del Otro y, por negación, del de uno mismo. Los habitantes de una zona fronteriza radicalizan los peligros a los que se enfrentan, convierten al enemigo en un demonio y

⁴⁶ Paus. VIII 38, 1.

⁴⁷ Apolod. I 7, 2; Plat. *Rep.* 565 D.

contra él levantan muros de defensa que van mucho más allá de las murallas o las torres de vigilancia. La frontera, en sí misma un concepto, una abstracción de lo opuesto, construye un paisaje de enfrentamiento en el que la definición consciente y voluntariosa de una serie de hitos identitarios marca la diferencia entre la independencia y la sumisión, aunque dicha dependencia y dicha sumisión sean con frecuencia imágenes generadas por la propia comunidad.

Los griegos utilizaron diversos términos para referirse a la frontera y cada uno de ellos incide sobre un valor específico de la misma. La ἐσχατιὰ designa ya en Homero⁴⁸ a una zona fronteriza teñida de cierto aire amenazador, aunque en él conserva, además, un sentido más literal de término geográfico⁴⁹. No es un concepto tan prefijado como el de ὄρος ni marca una simple separación entre territorios vecinos, aunque los historiadores de época clásica la utilicen en este sentido, bien como frontera entre estados⁵⁰, bien como el fin del mundo⁵¹. La ἐσχατιὰ es la zona limítrofe y oscura de la propia comunidad (puesto que pertenece con todos los derechos a la χώρα πολιάδα) y, por proyección, de la naturaleza humana con respecto a los seres que no pertenecen a ella, como demuestra Hesíodo cuando cuenta que las Gorgonas habitaban más allá del Océano, en la frontera con la Noche⁵².

Como todo enclave semi-mítico, la ἐσχατιὰ combina las características terroríficas con las maravillosas. Puede ser un lugar terrible plagado de monstruos y donde el hombre no es capaz de sobrevivir, ya que la tierra es yerma y árida y no puede alimentarlo. Pero también se nos presenta como una indefinición geográfica preñada de prodigios, una tierra abundante y fértil que se nutre de su propio alejamiento (Casevitz 1995, 24). Los hombres raramente la alcanzan, así que guarda tesoros o castigos para aquellos que consigan llegar. La evolución del concepto dará lugar al de “naturaleza salvaje”, tan utilizado por los pensadores cristianos y por la tradición romántica y preservacionista que arranca en el XIX y que ya comenté en el capítulo anterior.

⁴⁸ Hom. *Il.* IX 484; *Od.* XIV 102-104; IX 181-182.

⁴⁹ Hom. *Il.* IX, 84; *Od.* IV 517 y XXIV, 150; V, 489 y XVIII, 358.

⁵⁰ Hdt. VI 127; Jen. *Hel.* II 4, 4.

⁵¹ Hdt. III 106.

⁵² Hes. *Teog.* 274-275.

El término más concreto es el de ὄρος⁵³, que procede del nombre de las piedras de delimitación utilizadas en el mundo de los pequeños propietarios⁵⁴. La palabra enmarca una noción natural y consuetudinaria del espacio y su demarcación, una línea imaginaria que separa unos campos de otros (Daverio Rocchi 1988, 25). Da lugar a una buena cantidad de palabras relacionadas con el concepto de frontera a un nivel territorial y humano. El plural, ὄρια, designa la zona fronteriza en conjunto y el femenino, ὀρία, la frontera⁵⁵, mientras que el adjetivo ὀριος es el epíteto de Zeus, protector de las fronteras (Casevitz 1993, 18-19) y el verbo οὐρίζω significa “crear o delimitar frontera”. En cambio, el término πείραρ es más vago, ya que designa la extremidad, aquello detrás de lo cual no hay nada, el límite físico y mental del mundo, la “frontera” con la nada⁵⁶, en contraposición a τέρμα o τέρμον, que remiten a una frontera humanizada más allá de la cual aún puede encontrarse vida. En la tradición literaria cuando se quiere indicar el territorio situado al lado de la frontera se suele utilizar el término ἐριμία/ ἐριμος. La expresión se refiere a la condición natural del suelo, selvático, bruto, sin presencia humana. También puede utilizarse el adjetivo μεθόριος, poniendo de relieve el carácter extraterritorial de la zona. La ἐριμία destaca las cuestiones sociales y económicas de la frontera, mientras que μεθόριος implica más ordenación política y legal respecto a la *chora* políada.

La fijación de una frontera específica con los vecinos es uno de los pasos necesarios para la configuración de un estado, ya que es la expresión clara de la territorialidad política. Quienes no forman parte de la polis, quienes no son sus ciudadanos, deben mantenerse al otro lado de la línea (ya no sólo teórica, sino también físicamente prefijada) que constituye la frontera. Los ríos, las montañas u otros accidentes geográficos suelen ser buenos hitos para la demarcación de la frontera, pero no la constituyen por sí mismos. La condición *sine qua non* para crear frontera es la voluntad de excluir de una comunidad a aquellos que se ha decidido no forman parte de la misma. La exclusión implica la fijación de unos caracteres que definan quiénes

⁵³ Hom. *Il.* XII 421 y XXI 405.

⁵⁴ ὄρος designa en el derecho ático los límites hipotecarios que demostraban los derechos del propietario sobre la tierra de un arrendado (Solón III, frag. 36, 3-7).

⁵⁵ *IG* II 2, 2630.

están incluidos y cuáles son los mecanismos y los motivos de la exclusión. Construir frontera supone, por tanto, un proceso de mucho más alcance ideológico que el sencillo trazado material de la diferencia territorial. No obstante, una vez que se ha concebido la necesidad de exclusión, es necesario hacerla patente de modo visible. Generalmente se hacía uso de algún tipo de piedras de delimitación, cipos o hermas que adquirirían carácter profiláctico (Sartre 1989, 217; Kahn 1979, 202). Pausanias, por ejemplo, remite a una estela inscrita, situada a la entrada de la Psófide, en la dirección que conduce a Telpusa, como signo de frontera entre ambas comunidades, según indicaría la inscripción en ella grabada⁵⁷.

Uno de los beneficios ideológicos inherentes a la delimitación de la frontera es la tutela de la misma por parte de los dioses. Violar una frontera implica atentar contra los dioses horios, los que velan por su custodia, especialmente Zeus, Ártemis, Hera, Atenea y Hermes, el dios por excelencia de las transgresiones, sean jurídicas, territoriales o morales (Kahn 1979). En sus templos se guardan las prescripciones fronterizas. El lugar idóneo para albergar estas prescripciones (de carácter epigráfico normalmente) es el templo poliado, como ocurre en el caso de la Ártemis Mesopolitis de Orcómeno, situado en la acrópolis. En este templo se conservaba el tratado, firmado en el 369 a. C., que trazaba los límites entre Orcómeno y una localidad limítrofe que posiblemente era Metidrio (Plassart y Blum 1915, 55). La frontera de la polis queda, de este modo, conectada ideológicamente con el núcleo político y religioso de la misma, es decir, con la acrópolis, potenciando la unidad e identidad del estado, afirmando las fronteras. En alguna circunstancia especial, a menudo relacionada con importantes zonas de culto, la tutela de los dioses se ocupó, no sólo de proteger la frontera, sino de extender esa protección a la tierra de nadie que quedaba entre fronteras (Daverio Rocchi 1988, 38).

La sacralización de los límites permite la posibilidad de utilizar contra el enemigo las acusaciones de impureza y sacrilegio. Generalmente dicha delimitación se lleva a cabo con la construcción de santuarios, aunque también puede ser a través del

⁵⁶ Hom. *Od.* IX, 283; XIV 200-201 y 301-302; Hes. *Teog.* 333-335, 622, 738 y 809; *Trabajos* 168. Para un estudio exhaustivo de los múltiples matices del término, de por sí poco preciso, remito a Bergren 1975.

⁵⁷ Paus. VIII 25, 1.

alzamiento de estatuas de los dioses, la construcción de altares o de tumbas, generalmente heroicas. En el contexto de la formación de la polis, el héroe se encarga activamente de la protección del territorio y la consolidación de su población (Hall 1999). El héroe está, en general, más unido a la comunidad (a veces ni siquiera se conoce fuera de ella) que el dios, el cual, atraído por las ofrendas o las plegarias de otros, puede decidir abandonar a sus seguidores. Por eso, es frecuente encontrar santuarios heroicos en la *chora* o cerca de las puertas cívicas; es decir, en lugares vulnerables (Schachter 1992, 53).

La identificación de santuarios heroicos con tumbas es frecuente en la geografía griega, de modo que el *heroon* comparte características de la tumba humana y el templo, al igual que el héroe une en su naturaleza características del mundo humano y del divino (Kearns 1992, 67). En Arcadia las tumbas de héroes y heroínas son abundantes y se sitúan en puntos estratégicos para la comunidad (Jost 1992, 209). Así, en el camino entre Mantinea y Orcómeno, se hallaba la tumba de Anquises, padre de Eneas, el célebre amante de Afrodita, de la cual hay un santuario cerca de la tumba⁵⁸. El túmulo de Penélope, una de las supuestas madres de Pan, quizá una ninfa local arcadia⁵⁹, situado entre Mantinea y Gortsuli, en el área comprendida entre el camino oriental hacia Orcómeno y la pendiente oeste del monte Alesio (Moggi y Osanna 2003, 350), era honrado por los mantineos con especial cuidado⁶⁰. También los mantineos contaban que en un lugar denominado “Altare del Sol”, en la propia Mantinea, descansaban los huesos del héroe arcadio por excelencia, Arcas, del que se apropiaron con la evidente intención de justificar a través de la creencia su creciente poder en la zona durante la segunda mitad del s. V⁶¹. Por su parte, la madre de Arcas, la ninfa-osa Calisto, gozaba de un célebre lugar de culto en Tricolonos junto a la Ártemis Caliste⁶². El recinto sacro se componía de dos estructuras, la mayor de las

⁵⁸ Paus. VIII 12, 8-9. La localización de la leyenda troyana en este punto se encuadra dentro de la propaganda de época romana, relacionada con el nombre del monte, el Anquisio (Moggi y Osanna 2003, 350).

⁵⁹ Non. D. XVI 93. Esta es la opinión que mantuvo Fougères 1898, 247-251, convirtiendo a Penélope en ninfa o deidad-madre peloponesia, fusionada más tarde con Ártemis, con especial aceptación en Laconia y Arcadia, idea que se ha mantenido viva en varios estudios (Robert 1950, 162-170; Mactoux 1975, 198 y 221-226).

⁶⁰ Paus. VIII 12, 5-6.

⁶¹ Paus. VIII 9, 3-5.

⁶² Paus. VIII 35, 8.

cuales era un gran túmulo de tierra conocido como la tumba de Calisto. Alrededor de ella se extendía un bosquecillo con varios tipos de árboles coronado por un santuario de la Ártemis Caliste. No hay signos de que la heroína recibiera sacrificios regulares pero es destacable el hecho de que la estructura más importante se le consagrara a ella y no a la diosa, que luce una epiclesis con el nombre de la heroína (Kearns 1992, 84). Y no hay que olvidar a uno de los clásicos héroes anti-espartanos de Tegea, el rey Equemo, cuya tumba se encontraba dentro de la polis, adornada con una estela en la que se representaba su victoriosa batalla contra Hilo, hijo de Heracles⁶³ (Kron 1999, 61-62).

La frontera suroeste arcadia es un buen ejemplo de santificación de los límites políticos a través de la monumentalización. El monte Cotilo es un enclave privilegiado en la frontera misma con Mesenia. La construcción allí de un templo a Apolo y otros dos a Ártemis y Afrodita convierte el monte en un enclave sagrado que respalda el perpetuo enfrentamiento con Esparta. El Liceo, consagrado a Zeus, ejerce también como referente identitario de la diferencia política naturalizada.

La frontera es frecuente escenario de enfrentamientos bélicos, como demuestran los territorios de Figalía y la Parrasia. Generalmente se trata de escaramuzas de poca monta, aunque algunos conflictos acaban derivando en guerras abiertas y duraderas. De hecho, los conflictos fronterizos no se saldan en unos meses o con unas cuantas campañas, ya que el motivo que los desató se mantiene a través de la propia existencia de la frontera. En ocasiones, la forma que adopta el enfrentamiento es ritual y sigue un esquema regular y reiterativo. Es el caso, por ejemplo, de la lucha entre Argos y Esparta por la Cinuria o Tireátide.

Esta zona, situada entre los territorios laconios y la Argólida, será objeto de disputa desde el s. VIII a. C⁶⁴ hasta época romana⁶⁵. Situada en un punto estratégico, posee un suelo relativamente fértil⁶⁶, aunque sin gran importancia económica global (Brelich 1961, 22). Los santuarios se prodigan con especial intensidad en ella como un modo de constatar su valor e intentar poseerla ideológicamente. En el 431 los

⁶³ Paus. VIII 5, 1 y 53, 10.

⁶⁴ Paus. III 2, 2.

⁶⁵ Paus. VII 11, 1.

espartanos se la cedieron a los eginetas en agradecimiento a su actitud durante el terremoto y la insurrección hilota, pero los espartanos no eran sus dueños y su cesión no gustó a los argivos⁶⁷. Entre las leyendas que pueblan la zona, muy numerosas, se dice que argivos y espartanos decidieron saldar sus diferencias con el enfrentamiento de 300 argivos seleccionados y 300 lacedemonios escogidos (546 a. C.)⁶⁸, lo cual reviste las características de un agón ritual. Históricamente esta leyenda responde a los intentos espartanos de consolidar, durante el s. VI, las conquistas territoriales efectuadas durante el siglo anterior. El combate acabó en tablas y obligó a recurrir a un juicio arbitral que no contentó a nadie (Daverio Rocchi 1988, 202).

En el 420 hubo una propuesta de paz por parte argiva, que anteriormente había rechazado el ofrecimiento lacedemonio⁶⁹. La Cinuria, sin embargo, no entraba en los términos del acuerdo, como tampoco fue reflejada en el tratado de alianza del 418⁷⁰, y acabaría quedando bajo dominio espartano con una población de periecos que poseían cierto grado de autonomía (Faklaris 1990, 231). En el 338 la Cinuria se encontraba entre las localidades que Filipo II arrebató a los espartanos para asignar a los argivos⁷¹. La zona pierde su carácter de tierra de nadie, pero no lo azaroso de su vida política, puesto que alterna en la pertenencia a espartanos y argivos. La beligerancia continua dio lugar a la fundación de dos cultos relacionados con la efebía y el travestismo ritual. Los ritos llevados a cabo por los efebos en los templos de Apolo tienen la misma función de comunicación ritual del estado con sus fronteras, a modo de cordón umbilical, que las procesiones solemnes que unen la polis con su santuario extraurbano en muchas regiones de la geografía griega (Polignac 1984, 63). También se encargaban de la patrulla de las fronteras, como un modo de habituarse a la vida adulta.

No obstante, hasta el s. IV no se vive como necesaria la fortificación eficiente de las fronteras, entre otras cosas porque no es hasta ese momento cuando la guerra pasa a ser una cuestión de conquista y destrucción en vez de una operación de aprovisionamiento (Osborne 1987, 157). La frontera militar de la polis griega se

⁶⁶ Paus. II 38, 5.

⁶⁷ Tuc. II 27, 2.

⁶⁸ Hdt. I 82.

⁶⁹ Tuc. V 41, 2-3.

⁷⁰ Tuc. V 79, 1.

configura como una realidad móvil que avanza o retrocede según la necesidad del momento. Esa es la cuestión de fondo de la guerra de fronteras: la no correspondencia entre el límite físico del territorio y la frontera mental del mismo. En la organización de la defensa de la polis, la frontera es una dimensión polivalente: por un lado, representa un sistema de fortalezas colocado a los límites de la *chora* poliada que tiene una función doble (militar y de vigilancia) y, por otro, se trata de una zona estratégica que se alarga y encoge según la necesidad y la circunstancia, equipada con sistemas de barricadas transitorias o permanentes que no tienen por qué coincidir con la frontera política que, en condiciones de normalidad, funciona como límite de la soberanía territorial (Daverio Rochhi 1988, 240).

De la mayor parte de Grecia nos han llegado documentos epigráficos que demuestran la existencia de cuerpos de vigilancia armada conocidos como περίπολοι (Robert 1955, 283-292), que frecuentaban sobre todo las zonas montañosas dedicadas a los pastos y más apartadas del núcleo habitacional. Su presencia intimidaba a los bandidos y ladrones de ganado y contribuía a impedir las razzias. No son tanto guardianes de la frontera en cuanto límite de la soberanía política del estado como defensores de los medios económicos sitios en los extremos del territorio. En algunos documentos epigráficos el término que se utiliza para llamar a estos guardianes no es el de περίπολοι sino el de ὄροφύλακες, que puede entenderse como “guardianes de la montaña” o como “guardianes de la frontera”, realidades que, como he indicado, coinciden en muchas ocasiones.

El territorio de frontera es un punto de fricción y tensiones sociales no sólo de dentro a fuera sino también de fuera a dentro, es decir, de conflictos centro-periferia. Las sociedades fronterizas tienden a aunar esfuerzos y focalizar sus temores y odios en el Otro, en el vecino al que se ve como enemigo. La demonización del otro aletarga los problemas internos pero la frontera dinamiza también este tipo de problemas ya que la amenaza al grupo suele implicar una normativización cada vez mayor del comportamiento. Para enfrentarse al exterior se busca borrar las disensiones internas. Ahora bien, mantener en tensión permanente a una sociedad convierte el ámbito de las relaciones políticas y económicas en un polvorín que no siempre estalla hacia fuera.

⁷¹ Plb. IX 28, 7.

Las tensiones fronterizas, la amenaza continua de Mantinea, Tegea y Esparta, terminaron por provocar una *stasis* entre los parrasios en el 421. Los motivos no están claros pero pudo deberse a la decisión de parte de los parrasios de continuar vinculados a la *symmachia* mantinea creada en el 423, mientras que otra parte de ellos accederían a aliarse con la *symmachia* tegeata, apoyada por Esparta (Forsén 2000, 52-53; Nielsen 1996a, 89).

Económicamente, la frontera es un territorio que se abre a numerosas posibilidades. La utilización de los recursos boscosos y el pastoreo (generalmente a pequeña escala, con ovejas y cabras) son las dos actividades más características de las zonas directamente limítrofes, pero tampoco es infrecuente el cultivo agrícola, ya que la complementariedad económica es esencial para la supervivencia de los estados antiguos. La tierra cultivada añade tensión a la frontera, ya que los campesinos se sienten más atados a la tierra que los pastores. Los recursos económicos y la explotación del suelo suelen entrar en conflicto con los intentos de fijar límites claros entre comunidades vecinas. El equilibrio del territorio en este caso es, inevitablemente, cambiante y puede llegarse incluso al desaprovechamiento voluntario de los recursos, como fue el caso de los espartanos con la región de Hira, en perpetuo conflicto con Mesenia⁷². Pero, en muchos casos, la frontera es también el epicentro de la actividad comercial de la polis con el exterior, radicada en no pocas ocasiones en los santuarios limítrofes (Sinn 1996, 74).

La consecución de una frontera delimita un espacio político que puede ordenarse de varios modos. En el caso concreto de la Figalía y la Parrasia esa ordenación fue, como he mencionado, la estatal en forma de polis. Creo conveniente detenerme ahora en los problemas que se plantean al investigador alrededor del concepto de polis y de las formas de organización arcadia, pues entender cómo se organiza la sociedad es imprescindible para analizar la religiosidad de la misma.

3.2) Polis y santuarios extraurbanos

El concepto de polis, de por sí complejo de definir para la generalidad del mundo griego e incluso para los casos más sobresalientes y de los que más información tenemos, como son Atenas y Esparta, se torna aún más oscuro cuando nos referimos a los sistemas de organización social arcadia. La tradición y su peso historiográfico tienen mucho que ver en el oscurecimiento de las estructuras organizativas de los árcades, ya que el tópico de pueblo escasamente civilizado, apegado a formas de convivencia harto arcaizantes o escasamente desarrolladas no ha hecho sino eludir el problema de cómo definir y tratar unas formas de organización que no corresponden punto por punto con las atenienses, puesto que las realidades sociales, políticas, económicas, culturales e incluso geográficas de Arcadia y el Ática son radicalmente diferentes.

La disensión del modelo absoluto de polis griega, Atenas, ha conducido a definir el poblamiento arcadio como tribal y aldeano, mezclando categorías antropológicas y geográficas, sin precisar la exactitud de dichos términos ni lo que tras ellos se escondía. No obstante, la rehabilitación del interés por Arcadia de la que hablé en la Introducción ha llevado aparejada una preocupación científica por comprender los mecanismos de estructuración social de las diferentes regiones que la configuran, interés especialmente desarrollado por el Copenhagen Polis Centre. Es momento de que analice con cierto detalle las teorías al respecto de la polis, la tribu y la aldea en la zona que, quizá arbitrariamente, hemos definido como Arcadia.

El tópico respecto a la polis arcadia es que se desarrolló tardíamente respecto al resto de la Grecia continental, hacia finales del s. VI o incluso principios del V (Borgeaud 1979, 25-26; Parke 1933, 14; Snodgrass 1980, 44-45), cuando en el resto de la Grecia continental la polis era la unidad organizativa por excelencia, independientemente del sistema político que la rigiera. Podríamos pensar, entonces, que la política de asentamientos rurales ha sido el centro de la investigación en una zona caracterizada por la tardía aparición de *poleis*, y nos equivocaríamos. El

⁷² Paus. IV 18, 1-2.

poblamiento rural es una de las grandes lagunas de los estudios arcadios, aunque destacan algunos intentos de analizar el problema por parte del ya nombrado Copenhagen Polis Centre o investigadores asociados a él, entre ellos Thomas H. Nielsen, que reconoce abiertamente que “for Archaic Arkadia (...) the local community geography of the rural landscape is completely unknown” (Nielsen 2002, 179)⁷³. De hecho, la gran mayoría de los estudios que se presentan como análisis del poblamiento en Arcadia sólo ofrecen un análisis de las *poleis*⁷⁴, puesto que los estudios arqueológicos se han centrado en continuar los dictados que marcan las fuentes, y éstas apenas si remiten, esporádicamente y en un segundo plano, a lo que no son centros cívicos⁷⁵. Por eso sería tan importante analizar los santuarios extraurbanos, las rutas de trashumancia y las vías de comunicación y producción, porque con la información que nos proporcionen, unida a los análisis de las *poleis*, será posible intentar, al menos, tejer la red de habitación, el “dwelling”. Por mi parte, no pretendo indagar en los orígenes de la polis arcadia, sino en la polis como articulación social, como propone Robin Osborne (Osborne 2004, 91).

Madeleine Jost afirma rotundamente: “Si la cité existe en Arcadie dès 550-500 av. J.-C., les centres urbains ne sont pas antérieurs au V s. Seule l’architecture religieuse est attestée, comme dans le reste de la Grèce, dès le VIIe s.” (Jost 1999, 238). A pesar de la fuerza de esta tradición, algunos investigadores han defendido la existencia de *poleis* arcadias en época arcaica (Callmer 1943, 67-70; Nielsen 2002, 159) y hay evidencias arqueológicas y literarias que confirman dicha existencia, siguiendo un ritmo acorde con el resto de Grecia, aunque con variantes regionales propias.

El primer paso para hablar sobre la existencia o no de *poleis* arcaicas en Arcadia es definir qué entendemos por polis. La polis es más una idea que una realidad física (Shanks 1996, 133) y, como toda idea, su período de formación se dilata en el

⁷³ Destaquemos *Papers from the Copenhagen Polis Centre 2* y algunos intentos por parte de Madeleine Jost (Jost 1986).

⁷⁴ Podemos citar, por ejemplo, el extenso artículo de Jost (1999) titulado “Les schémas de peuplement de l’Arcadie aux époques archaïque et classique”, donde las únicas referencias son a las *poleis*, pero no al poblamiento rural, que es el que representa a la mayor parte de la sociedad.

tiempo sin que podamos señalar unos límites temporales precisos. Si fijamos dichos límites corremos el riesgo de caer en una perspectiva evolucionista que impone la inevitabilidad de los desarrollos históricos, de tal modo que acabemos justificando que todo lo que se encuentre entre un extremo y el otro de la definición acuñada sea entendido como el resultado lógico, preciso, de lo que existió antes, como si no hubiese otra manera de hacer las cosas o no hubiesen podido ocurrir de otra forma. Este pensamiento, basado en una concepción temporal lineal y determinista, es el que favorece los estudios comparativos, al considerar que el ser humano funciona con los mismos parámetros en todo tiempo y lugar y que, por tanto, la generalización y la extrapolación son herramientas del historiador y del arqueólogo (Shanks y Tilley 1987b, 33). Sin embargo, diseñar un marco ideológico preciso en el que inscribir la polis o presuponer que el modelo ateniense es válido para explicar y catalogar cualquier otra organización poliada, implica cercenar las distintas posibilidades de desarrollo alternativo del concepto, que ni fue nunca unánime ni evolucionó del mismo modo en los diferentes ámbitos griegos. Frente al concepto genético de Snodgrass, que considera a la polis como el resultado de lo que él denomina “revolución del s. VIII” (Snodgrass 1980, 33), Polignac prefiere potenciar la paradoja: tener que olvidar la polis para poder pensarla (Polignac 1995a, 9), lo cual no implica renunciar a la caracterización del fenómeno, sino sólo a su encorsetamiento.

Cuando tratamos de definir qué es una polis, es muy importante que no caigamos en la equiparación simplista de núcleo urbano y comunidad política (Osborne 1987, 197; Alcock 1993, 29; Moggi 1991a, 58). Famoso es el texto de Pausanias sobre Panopeo: “Una ciudad de los focidios, si se puede llamar ciudad a la que no tiene edificios públicos ni gimnasio, ni teatro, ni ágora, ni agua que baje a una fuente, sino que viven en refugios al descubierto como cabañas junto a una torrentera. Sin embargo, su región tiene mojones con sus vecinos e, incluso, envían delegados a la Asamblea Focidia”⁷⁶.

⁷⁵ El recorrido de Pausanias está jalonado de *poleis* y de ciertas referencias esporádicas y nunca excesivamente explicativas, ni siquiera descriptivas, a algunas *komai*, concepto que ha levantado mucha polémica en cuanto a su significación y su carga semántica (Jost 1986; Hansen 1995a).

⁷⁶ Paus. X 4, 1.

El término polis puede utilizarse en tres sentidos. Como sinónimo de fortaleza no es extremadamente raro pero se circunscribe a fórmulas fijas, casi exclusivamente encontradas en documentos públicos, tales como las provisiones que se inscriben en la acrópolis para que todo el mundo pueda leerlas (Hansen 1996, 26; Davies 1997, 27). Como territorio, en un sentido político es como lo emplea Pausanias en el texto sobre Panopeo. Por último puede entenderse como ciudad, también en un sentido político. No es extraño que estos significados se entremezclen. El término polis no se usa para hablar simplemente de una urbanización cívica, sino de una ciudad que es también centro urbano de una polis en el sentido político del término (Hansen 1996, 28). Tucídides, para quien la polis es preferentemente una entidad política, es muy explícito al respecto cuando compara la monumentalización cívica de Atenas con la parquedad urbana de Esparta: “Si fuera desolada la ciudad de los lacedemonios y sólo quedaran los templos y los cimientos del edificio, pienso que, al cabo de mucho tiempo, los hombres del mañana tendrían muchas dudas respecto a que la fuerza de los lacedemonios correspondiera con su fama. Sin embargo, ocupan dos quintas partes del Peloponeso y su hegemonía se extiende a la totalidad y a sus muchos aliados del exterior; pero, a pesar de esto, dado que la ciudad no tiene templos ni edificios suntuosos y no está construida de forma conjunta, sino que está formada por aldeas dispersas a la manera antigua de Grecia, parecería muy inferior. Por el contrario, si les ocurriera esto mismo a los atenienses, al mostrarse ante los ojos de los hombres del mañana la apariencia de la ciudad, conjeturarían que la fuerza de Atenas era doble de la real. No hay razón, pues, para plantear dudas ni para prestar más atención a las apariencias de las ciudades que a sus fuerzas reales”⁷⁷. Y es el mismo Tucídides el que atribuye a Nicias estas palabras: “ἀνδρες γὰρ πόλις”⁷⁸.

Manejando estos conceptos de polis, es el momento de examinar qué tipo de organizaciones sociales existían en la Arcadia de épocas arcaica y clásica (**lám. IX, fig. 13**). Dentro de las múltiples características que podemos atribuirle a los sistemas sociales que los autores antiguos califican como *poleis*⁷⁹ podemos destacar seis

⁷⁷ Tuc. I 10, 2-3.

⁷⁸ Tuc. VII 77, 7.

⁷⁹ Destaco dos grandes corrientes de pensamiento político en lo referente a la polis en el mundo antiguo. Una de ellas, representada por Tucídides, comprende la polis como una entidad esencialmente política;

siguiendo los criterios del Copenhagen Polis Centre con mínimas variantes personales: los étnicos cívicos, las cecas cívicas, las relaciones de *proxenia* o relaciones interestatales, la presencia panhelénica, un territorio delimitado y estructurado (de cuya existencia son una marca los santuarios extraurbanos) y la evidencia arqueológica urbana. Por supuesto, esta lista de características definidoras de *poleis* u otros sistemas estatales son paradigmáticas y, por tanto, su mera existencia no es marca indefectible de estado, pero sí son una buena aproximación a aquellos rasgos que nos llevarían a calificar a una formación social de “estado” y no de otro modo⁸⁰. Veamos cómo se concretan estas generalidades en el caso arcadio.

Los étnicos cívicos (denominaciones étnicas derivadas o estrechamente relacionadas con el nombre de una ciudad) son abundantes en Arcadia y pueden considerarse una característica de la polis, puesto que son el reflejo de la identidad política de un grupo social organizado, más grande que una subdivisión cívica, y diferenciado expresamente de otros (Nielsen 2002, 40). En Beocia, por ejemplo, donde no existía una subdivisión en *demoi* y *komai*, como en los modelos clásicos, el étnico cívico o el regional aparecían como la tercera parte del nombre personal, de carácter político. En general, estos étnicos van en plural, pues es el modo de demostrar que la comunidad de ciudadanos constituye una polis (Nielsen 1996b, 118; Nielsen 2002, 199). En Arcadia para época arcaica tenemos atestiguados 12 étnicos cívicos. De ellos, 10 responden a fuentes también de época arcaica: Herea⁸¹, Cafias⁸², Clítor⁸³, Gortina⁸⁴, Mantinea⁸⁵, Orcómeno⁸⁶, Psófide⁸⁷, Tegea⁸⁸, Taliades⁸⁹ y Telpusa⁹⁰. Dos más hacen referencia a época arcaica, aunque la fuente sea posterior: Lusos⁹¹ y Figalía⁹².

otra, de la cual Estrabón es un buen exponente, otorga a la existencia de un centro urbano una importancia capital a la hora de calificar a una comunidad como polis (Moggi 1991b, 1040-1044; Burelli 1985, 1101). El pensamiento de ambos autores y el de otros como ellos es, por supuesto, mucho más complejo que el que deja entrever este somero acercamiento, pero está en la base de las modernas concepciones sobre la polis que aquí manejo.

⁸⁰ Una crítica a estos parámetros en Moggi 1999.

⁸¹ SEG XI 1045 (ca. 500) y monedas datadas ca. 525 (Williams 1970).

⁸² Syll I 48 (ca. 500-450).

⁸³ Monedas datadas desde finales del período arcaico (Babelon 1907, 877-880). Paus. V 23, 7 se refiere a la ofrenda de una estatua a Zeus por parte de los habitantes de Clítor.

⁸⁴ IG I 3 639 (ca. 525) y SEG XI 1168 (ca. 500-475).

⁸⁵ Monedas de Mantinea desde ca. 500 (Babelon 1907, 862). Hdt. IV 161 se refiere a datado ca. 550.

⁸⁶ Meiggs y Lewis 1969, n° 27, col. 4 (época de las Guerras Médicas).

La acuñación de monedas implica una organización comunal elaborada con un sistema económico complejo que necesita de la abstracción que supone la moneda para llevar a cabo sus transacciones y que, además, marca su especificidad con motivos locales e identitarios. De ahí que normalmente se considere la existencia de cecas cívicas como un rasgo poliado (Martin 1995), aunque no exista una relación causa-efecto entre la acuñación y el estatuto poliado (*poleis* como Mégara, Epidauro o la propia Esparta nunca llegaron a acuñar su propia moneda).

Las primeras acuñaciones arcadias se remontan a finales del período arcaico. Utilizan los étnicos cívicos para destacar la identidad del grupo social, caso de Herea (Williams 1970)⁹³, Clítor (Babelon 1907, 877-880)⁹⁴, Mantinea (Head 1911, 449; Babelon 1907, 862)⁹⁵, Psófide (Babelon 1907, 875)⁹⁶, Taliades (Babelon 1907, 869-874)⁹⁷ y Tegea⁹⁸. Los elementos iconográficos tienden a ser de carácter local⁹⁹, lo cual redundaría en la existencia de unas comunidades suficientemente complejas como para acuñar moneda y decidir hacer pública exhibición de sus peculiaridades. Pequeñas estructuras sociales no se comportan de este modo. Estamos ante formaciones estatales.

La existencia de unas relaciones exteriores institucionalizadas (sean amistosas o violentas) es otro de los rasgos de un estado. Las organizaciones sociales complejas son perfectamente capaces de armar tropas y mantener periódicas contiendas con sus enemigos o firmar tratados en nombre de la comunidad. Tanto la guerra como las

⁸⁷ SEG XXIV 299 (ca. 550-500) y Hecateo, *FGrHist* 1 F 6. Las monedas de Psófide pueden remontarse a finales del período arcaico (Babelon 1907, 875).

⁸⁸ Meiggs y Lewis 1969, n° 27, col. 3. Por su parte, Hdt. I 65, 1-2 hace referencia a ca. 550.

⁸⁹ Head 1911, 456 (monedas arcaicas, aunque dudosas).

⁹⁰ SEG XI 1254a (principios del V a.C.)

⁹¹ Philostr. *Gymn.* 12 hace referencia a una fecha tan temprana como el 708 a.C. y Paus VIII 18, 8 aclara que en otro tiempo Luso fue una ciudad.

⁹² Hdt. VI 83, 2 hace referencia al 490.

⁹³ Se datarían alrededor del 525.

⁹⁴ Ca. 500-470.

⁹⁵ Ambos autores con ejemplos ca. 500.

⁹⁶ Anteriores al 480.

⁹⁷ Anteriores al 480.

⁹⁸ En *Hesperia* 24, 1955, 135-136 se recoge el hallazgo de dos monedas acuñadas en Tegea como parte del ajuar funerario de un túmulo.

⁹⁹ En referencia a los tipos iconográficos precisos de las diferentes *poleis*, remito a la bibliografía ya citada, pues desarrollarlos uno por uno alargaría innecesariamente este estudio, que no tiene por objetivo el análisis numismático de las acuñaciones arcadias.

alianzas políticas implican, además, la puesta en marcha de una serie de instrumentos conducentes a construir unidad e identidad comunitarias para, de este modo, fortalecer las relaciones sociales. Las guerras son frecuentes entre las comunidades arcadias en época arcaica, así como no es extraña la presencia de dichas comunidades en los enfrentamientos a escala continental. Además, Arcadia presenta una bien nutrida y desarrollada red de caminos que comunicaban las *poleis* de la región entre sí (Pikoulas 1992-1993, 1988, 1999; Pritchett 1982b y 1982d) y a éstas con las de áreas circundantes como la Argólida (Pritchett 1980 y 1989; Pikoulas 1995), Mesenia (Pikoulas 1988) o Laconia (Pritchett 1982a y 1982c; Pikoulas 1988).

Conflictos interregionales mantuvieron Herea¹⁰⁰, Cafias¹⁰¹, Clítor¹⁰², Gortina¹⁰³, Mantinea¹⁰⁴, Tegea¹⁰⁵ y Psófide¹⁰⁶. A nivel continental, en el 659 Figalía se enfrentó a un duro ataque espartano que acabó con la toma por parte lacedemonia de la ciudad¹⁰⁷, lo cual trataré con detalle en el capítulo siguiente. Entre el 600-560 Tegea y Esparta se enzarzan en una guerra¹⁰⁸ que tiene por resultado un cambio en la política espartana, que comienza a preocuparse preferentemente por controlar a sus vecinos más cercanos, lo que conduciría a la formación de la Liga del Peloponeso (Amit 1973, 125; Ahead 1986, 28). De hecho, se cree que la firma de un tratado de alianza entre Tegea y Esparta hacia el 550 (el llamado tratado *Staatsverträge* n° 112) fue el acto fundacional de la Liga (Nielsen 2002, 188). Dicho tratado comprometía a Tegea a no permitir que los mesenios se instalaran en su territorio (Ahead 1986, 29). Este tipo de territorialidad es uno de los rasgos más característicos de las formaciones estatales, como comentaré a continuación.

¹⁰⁰ Se desconoce el contrincante, frente al que perdieron, pero era arcadio y pudiera tratarse de Mantinea o Clítor (Roy 1972b, 339). La guerra tuvo lugar a principios del s. V (Lazzarini 1976, n° 975).

¹⁰¹ *Syll I* 48 (500-450).

¹⁰² Paus. V 23, 7.

¹⁰³ *Syll I* 49 (500-450).

¹⁰⁴ Paus. V 26, 6 (ca. 500-450).

¹⁰⁵ Hdt. I 65-67 (ca. 550).

¹⁰⁶ *SEG* XXIV 299 (finales del s. VI). Se desconoce el contrincante, pero parece que podría tratarse de otra comunidad arcadia (Nielsen 2002, 187).

¹⁰⁷ Es Paus. VIII 39, 3.

¹⁰⁸ Hdt. I 65-68.

Por su parte, Lusus también firmó un tratado, con un aliado desconocido, en el 500-470¹⁰⁹ y en el 550 Mantinea recibía una embajada de Cirene¹¹⁰. El objeto de esta embajada revela el grado de desarrollo institucional que había alcanzado Mantinea a mediados del s. VI. Heródoto nos cuenta cómo la polis de Cirene, atravesando una grave crisis social, decidió consultar al oráculo para solucionarla. La respuesta de la Pitia les condujo a Mantinea, donde debían encontrar al hombre que les ayudaría. Allí, Demonacte, que gozaba de una reputación intachable, se avino a marchar hasta Cirene y, una vez conocida la situación, adoptar reformas sociales¹¹¹. El hecho de que el oráculo nombrara a Mantinea implica que esta comunidad era conocida en los ámbitos panhelénicos, lo cual es un distintivo de la polis. Además, las reformas de Demonacte, muy avanzadas para su época (división de la ciudadanía en tres tribus de origen étnico y concesión al pueblo de los privilegios que pertenecieran a los reyes, a excepción del sacerdocio y el control de los ingresos de los templos) no podrían haber sido propuestas (por mucho que Heródoto las adorne) por un integrante de una sociedad que no fuera estatal, máxime teniendo en cuenta que quien solicita ayuda es una polis. ¿Aceptaría una polis ayuda para resolver problemas institucionales y sociales de una entidad entendida como “menos desarrollada”?

En el tránsito del mundo arcaico al clásico, importantes comunidades arcadias que ya no pueden sino calificarse como *poleis* (Heródoto mismo lo hace con Tegea¹¹²), participaron en la Liga Helénica¹¹³. Tegea, Mantinea y Orcómeno, además de otros colectivos arcadios indefinidos, lucharon contra los persas en las Guerras Médicas. Tegea envió 500 hoplitas a la batalla de las Termópilas, al igual que Mantinea, a los que se suman 120 orcomenios y 1000 del resto de Arcadia¹¹⁴. En la batalla de Platea la cifra de orcomenios asciende a 600 y la de tegeatas a 1500¹¹⁵. Además, cada hoplita era seguido de un *psilos*, de modo que, según el cálculo de Heródoto¹¹⁶, la cifra de tegeatas aumenta hasta los 3000 hombres. Estas cifras han permitido, junto con

¹⁰⁹ IG V 2, 410.

¹¹⁰ Hdt. IV 161.

¹¹¹ Hdt. IV 161, 3.

¹¹² Hdt. I 67, 4.

¹¹³ Meiggs and Lewis 1969, n° 27, col. 3 y 4; Hdt. VII 202.

¹¹⁴ Hdt. VII 202

¹¹⁵ Hdt. IX 28, 3-4.

¹¹⁶ Hdt. IX 61, 2.

estudios territoriales, espaciales y monumentales, situar la población de Tegea alrededor de los 10.000 habitantes y la de Mantinea sobre los 14-18.000 (Forsén 2000, 38)¹¹⁷. La demografía no es indicio de estatalización, pero no podemos obviar que estamos hablando de comunidades muy grandes, lo que nos permite suponer que funcionaban ya con sistemas estatales de organización y jerarquización.

Tegea y Orcómeno aparecen inscritas en una columna conmemorativa como miembros de las fuerzas que se enfrentaron a los persas¹¹⁸. El nombre de Mantinea es omitido, a pesar de su activa participación en las Termópilas, posiblemente por un problema político con Esparta, que quería castigarles por su tardanza a la hora de ayudarles en la batalla de Platea (Amit 1973, 132). Si en el 480 diversas comunidades arcadias estaban lo suficientemente maduras políticamente como para formar parte del contingente griego anti-persa, puede argumentarse que el proceso de estatalización había comenzado años antes y gozaba de un tiempo prudente de estabilización.

Los Juegos Olímpicos son una institución de carácter estatal (Hansen 1996b, 18). Como señala Nielsen: “The Olympic Games could indeed be conceived of as a gathering of *poleis*”, sobre todo a partir del s. VI (Nielsen 2002, 205 y 207)¹¹⁹. Participar en ellos implicaba pertenecer plenamente a una comunidad y representarla, requisito sin el cual era imposible acceder a los agones. La victoria en los Juegos pertenecía, por supuesto, al atleta ganador, pero sobre él estaba su polis, pues era a través de ella que su presencia en los Juegos cobraba sentido. De hecho, la polis del competidor (no la polis de origen, sino aquella que le enviaba como representante¹²⁰) es uno de los elementos que forman parte casi obligatoriamente de las referencias a las victorias. Representar a una polis débil, pequeña o mediocre iba en detrimento del prestigio del atleta y actuaba en contra de sus posibilidades de ganar las pruebas deportivas¹²¹. Las *poleis*, haciendo uso de su poder político y de su unidad estatal, solían enviar una embajada pública (los *theoroi*) para que realizara diversos rituales

¹¹⁷ Los Hodkinson abogaron por una población mantinea de entre 11.500-14.000 habitantes, basándose en un estudio del potencial agrícola del área mantinea (Hodkinson y Hodkinson 1981).

¹¹⁸ Meiggs and Lewis 1969 n°27, col. 3-4.

¹¹⁹ Lis. XXXIII 1-2.

¹²⁰ No todos los atletas competían por su polis de origen. Es el caso de Ergoteles, nativo de Cnoso. Debido a las convulsiones políticas de Cnoso decidió cambiar de patria y participó en los Juegos como miembro de Himera (Pind. *Ol.* XII).

antes de los Juegos (Sourvinou-Inwood 1990, 298), de la misma forma que las autoridades olímpicas (y esto se hace extensible al resto de santuarios panhelénicos) enviaban a sus representantes a las *poleis* implicadas en las festividades.

Para época arcaica las listas de vencedores olímpicos recogen nada menos que 14 victorias de atletas arcadios, concretamente 5 de Herea (Moretti 1957, n° 132, 138, 189, 200 y 205), 1 de Lusos (Moretti 1957, n° 22), 3 de Mantinea (Moretti 1957, n° 163, 193 y 202), 3 de Figalía (Moretti 1957, n° 95, 99 y 102) y 3 de Estínfalo (Moretti 1957, n° 188 y 199). Se ha puesto en duda la precisión de la lista olímpica de Hipias de Elis, así como las dataciones de las *Olympionikai* de Moretti, pero dicha puesta en duda no afecta únicamente a Arcadia. Así pues, si mantenemos su respetable fiabilidad para los campeones atenienses, ¿por qué ponerla en duda en lo referente a los arcadios? Que la tradición no conciba *poleis* arcadias capaces de ser representadas en los Juegos y ganarlos no parece suficiente razón.

Las relaciones con Olimpia no se limitan a los agones deportivos, sino que también contamos con una dedicatoria de Clítor, que ofrece los despojos πολλὰν ἐκ πολλῶν¹²²; una de la Psófide¹²³ y otra de Telpusa¹²⁴. Por su parte, Orcómeno y Tegea colaboraron en la erección de una estatua de Zeus con motivo de la victoria sobre los persas en Platea¹²⁵. Además, los de Lusos cuentan en su haber con una victoria en los Juegos Píticos para el 546¹²⁶ y los tegeatas con otra en el 554¹²⁷. La relación con Delfos también es fluida, de modo que existen dedicatorias en el santuario délfico de los de Cafias¹²⁸, Gortina¹²⁹, Mantinea¹³⁰, Orcómeno¹³¹ y Tegea¹³². La presencia de estas comunidades en eventos políticos institucionalizados que formaban parte del entramado político de los estados griegos demuestra, junto con el resto de indicios

¹²¹ Isocr. XVI 33.

¹²² Paus. V 23, 7 (ca. 550-500).

¹²³ SEG XXIV 299 (ca. 550-500).

¹²⁴ SEG XI 1254a.

¹²⁵ Paus. V 23, 1.

¹²⁶ Paus. VIII 18, 8.

¹²⁷ Paus. X 7, 7.

¹²⁸ Syll I 48 (ca. 500-450).

¹²⁹ Syll I 49 (500-450).

¹³⁰ Hdt. IV 161.

¹³¹ Meiggs y Lewis 1969, n° 27, col. 4.

¹³² Meiggs y Lewis 1969, n° 27, col. 3.

apuntados, que la Arcadia de época arcaica contaba, al igual que el resto de Grecia, con un número considerable de *poleis*, cada una con sus peculiaridades propias.

Un estado precisa, inexcusablemente, de un territorio delimitado (con mayor o menor precisión dependiendo de variados factores políticos, geográficos, económicos, etc.) y estructurado sobre el que tenga soberanía. Ahora bien, ¿cómo podemos aprehender la existencia de dicho territorio? Literariamente, contamos con varias evidencias (algunas de dudoso valor) de que en Arcadia existían comunidades con territorios definidos y organizados para la época arcaica. Las más endebles son las que ofrecen la *Suda* y el tratado Tegea-Esparta del 550.

La primera es una información relacionada con Estesícoro, que supuestamente fue expulsado de Palantio, en Arcadia, a Catane, en Sicilia¹³³. El hecho de que se pueda expulsar a alguien de un territorio implica que existe una delimitación de dicho territorio que, además, está regido por unas reglas que operan a nivel práctico, gobernando a la comunidad de individuos. La existencia de leyes y su cumplimiento suponen, a su vez, una construcción jurídico-social compleja que no tiene por qué derivar en estado pero que es una marca de su existencia. Una referencia similar, en esta ocasión sobre Mantinea y proporcionada por Heródoto, es la de la expulsión de Mantinea de los comandantes que dirigieron sus tropas en la batalla de Platea¹³⁴.

La segunda no está datada con precisión, de modo que su valor es también limitado. Se trata del tratado Staatsverträge nº 112, que mencioné anteriormente, firmado entre Tegea y Esparta. Fechado tradicionalmente en el 550, se supone que pudo ser el pacto fundacional de la Liga del Peloponeso. Si se acepta su datación, entonces debe admitirse que a mediados del s. VI Tegea ya contaba con una *chora* bien definida y firmaba alianzas con una polis más que constatada. No obstante, es posible que el tratado deba fecharse en el s. V (Cawkwell 1993, 368-370; Braun 1994, 42-45). Apoyando la información de este tratado tenemos el reconocimiento expreso de Heródoto de la posesión de territorios por parte de Tegea, de la que dice cuenta con un

¹³³ “Οι δὲ ἀπὸ Παλαντίου τῆς Ἀρκαδίας φύγοντα αὐτὸν ἐλθεῖν φασιν εἰς Κατάνην” (*Suda*, v. Σπησίχορος). Bowra, C. M. *Greek lyric poetry*, Oxford, 1961, 118 es uno de los pocos investigadores que ha aceptado como histórica esta información.

¹³⁴ Hdt. IX 77, 1-2.

καλὸν πεδίον¹³⁵. También nos informa de que tras la batalla de Salamina, en premio a su actuación, 300 espartiatas selectos acompañaron a Temístocles hasta los confines (οὐρων) de Tegea¹³⁶.

También es Heródoto el que califica a la Nonacris arcaica de polis, probablemente en el sentido de territorio (Hansen 1998, 22 y 26-27). La información puede ser errónea o Heródoto puede haber caído en un anacronismo, pero ese riesgo se corre con cualquier referencia. La duda excesiva que genera toda información referida a una Arcadia con caracteres similares a los del resto de Grecia no está en las fuentes, sino en nosotros y en nuestra forma de leerlas, entenderlas e interpretarlas.

Arqueológicamente, contamos con más evidencias de que las “comunidades” arcaicas arcadias pueden definirse en varios casos (por supuesto, no en todos) como *poleis*. La más clara en lo territorial es la de los santuarios extraurbanos. La aparición de santuarios extraurbanos, combinada a veces con rudimentarios indicios de urbanización, se remonta en Arcadia a los ss. VIII-VII (Voyatzis 1999) y varios santuarios enclavados en lo que en época clásica serán definidas sin matizaciones como *poleis* datan del s. VII. Ciertamente, si se niega que las *poleis* surgen en época arcaica, inmediatamente se negará que los santuarios que ahora califico de extraurbanos (Mavriki, Lusos, Asea, Basas, Petrovuni) lo fueran realmente, pero hay indicios de que así podemos considerarlos.

En primer lugar, la mayoría de los núcleos de los que dependen estos santuarios extraurbanos muestran las evidencias de su condición cívica en el período arcaico. El hecho de que hasta épocas recientes (última década del XX) no hayamos contado con información arqueológica que remontara la aparición de las *poleis* arcadias a época arcaica, se debe, en parte, al momento temprano en el que comenzaron las excavaciones (finales del XIX principios del XX en su mayoría), caracterizado por una práctica arqueológica guiada por las fuentes y los tópicos. El panorama, como ya indiqué, está cambiando. En segundo lugar, todos ellos se encuentran en cruces de caminos o puntos estratégicos en una red de habitación, cercanos a las comunidades que acabo de mencionar, comunidades que en apenas un siglo son directamente

¹³⁵ Hdt. I 66, 2.

reconocidas como *poleis* destacadas, poderosas algunas y con una red de poder bien definida. Centrándonos en Grecia, ¿qué poder, si negamos la existencia de la polis arcaica, estaría en condiciones de monumentalizar y territorializar la creencia? Y, lo que es casi más importante, ¿por qué una comunidad aldeana griega necesita santuarios monumentalizados que delimiten sus fronteras?

El santuario de Ártemis Knakeatis en Mavriki se eleva sobre la colina de Psili Korfi, cerca de un núcleo de habitación y no excesivamente lejos de Tegea, dentro de su territorio (**lám. X, fig. 14**). La estructura excavada corresponde a un templo de mármol del s. VI, pero los exvotos comienzan a aparecer ya en el período geométrico y subgeométrico (pequeñas cantidades de cerámica y algunos bronce con un estilo y unos tipos similares a los de Tegea (Voyatzis 1995, 277). Por su parte, Rhomaios retrasaba sus cimientos al 700 (Voyatzis 1990, 29). Estrabón cuenta que Tegea se fundó por sinecismo de nueve *demoi*, a uno de los cuales pertenecía Mavriki (Morgan 1999, 397)¹³⁷. Voyatzis apunta un arco cronológico muy amplio para el sinecismo tegeata, del VII al V, pero cree que la fecha temprana sería más correcta, ya que relaciona la construcción del templo de Atenea Alea con esta fundación, motivada también en parte por la presión espartana (Voyatzis 1990, 11; Callmer 1943, 67-70), que obligaría a los tegeatas a rechazarla para mantener su nascente territorialidad. A pesar de que Tegea ha despertado un enorme interés, aún es desproporcionada la atención dispensada a su santuario en relación con el centro urbano, de ahí que no se pueda afinar tanto en la datación de las fundaciones cívicas como en la del templo insignia de lo que parece a todas luces una polis nascente.

Lusos, que firma un tratado político entre 500-470 y cuenta con étnicos cívicos atestiguados para época arcaica y con un campeón olímpico y otro pítico, acoge el santuario de la Ártemis Hemera, situado en la esquina de una meseta montañosa de 1000 m. de altura, al pie de las montañas Kelmo (Mitsopoulos-Leon 1992, 99) (**lám. XI, fig. 15**). Los orígenes del culto se remontan al s. VIII, época a la que pertenecen un buen número de pequeños bronce sólo igualables en cantidad y calidad a los del

¹³⁶ Hdt. VIII 124, 3.

¹³⁷ Strb. VIII 3, 2. Pausanias nos proporciona sus nombres en Paus. VIII 45, 1: gareatas, filacenses, cariatas, coritenses, potáquidas, eatas, mantirenses, equeuetenses y afidantes.

templo de Atenea Alea (Morgan 1999, 417; Voyatzis 1995, 278) (**lám. XII, figs. 16 y 17**). Desgraciadamente, apenas si se sabe nada de la ciudad de Lusos, cuya acrópolis se ha hallado en Profeta Elías, con una cronología del s. V. No obstante, se admite que la polis debía ser más antigua y que la mayor parte de la información está aún por dilucidar (Mitsopoulos-Leon 1992). Nielsen, que reconoce la importancia del templo de Lusos en época arcaica, piensa que quizá la explicación al desarrollo urbanístico tardío se deba a que el centro urbano se desarrolló más tarde que la comunidad política (Nielsen 2002, 165). Señala, además, la existencia de un epígrafe de finales de época arcaica o principios de la clásica en la que es posible interpretar que el término polis se aplica a esta comunidad (Nielsen 2002, 193 y 199).

El templo de Poseidón y Atenea Soteira se encuentran en el antiguo monte Boreion, (hoy Kravari), en Vigla, entre Asea y Palantio (Voyatzis 1990, 35) o lo que es lo mismo, a medio camino de los territorios que en época clásica no se discute pertenecieron a *poleis* poderosas (**lám. XII, fig. 18**). La elección del lugar, la sacralización de un punto específico de la geografía comunitaria, supone la focalización en dicho punto de los intereses de la elite y esa focalización nunca es inocente. No sólo santifica un territorio específico, sino que también lo introduce en la estructura política de la comunidad (Edlund 1987, 34). La sociedad lo asimila y, con él, la tierra en la que ha sido erigido. Los cruces de caminos y las zonas fronterizas son los lugares idóneos para erigir estos templos, puesto que son las áreas en las que comienza a perderse el sentido de unidad social. El núcleo del territorio posee una identidad, una significación que le viene dada por el propio transcurrir cotidiano de la vida comunitaria, pero los límites son muchas veces difíciles de definir y necesitan que el hombre les otorgue un significado artificial que se asume como natural. Además, el control de los lugares agrestes acrecienta la sensación de control del medio natural, atemperando la incertidumbre aparejada a las sociedades agrarias.

En Vigla se han hallado restos de dos templos, el más antiguo de los cuales se remonta al 630-620 a.C., fecha aproximada de realización de las acróteras laconias que lo adornaban. La segunda estructura es más tardía, de la segunda mitad del VI. Palantio fue una de las *poleis* arcadias más pequeñas, a pesar de lo cual mantuvo su independencia frente a Asea, Tegea y Mantinea y desarrolló una política cultural,

monumentalizadora, de lo más llamativa (**lám. XIII, fig. 19**). Hay indicios arqueológicos (entre ellos la datación de uno de sus cuatro famosos templos) y epigráficos que remontan su existencia a finales del VIII o principios del VII (Østby 1991, 46)¹³⁸. En cuanto a Asea, las prospecciones en ella realizadas por el Instituto Sueco, así como los estudios que de dicho proyecto se han ido desarrollando, datan la transformación del núcleo de Asea en polis en el VII (Forsén y Forsén 1997, 172)¹³⁹.

Por su parte, Basas está situado en un macizo montañoso escarpado que domina el territorio figalio (Cooper 1978 y 1996). Como le dedico un estudio exhaustivo en el capítulo siguiente, me limito a señalar ahora que no podemos datar arqueológicamente con mucha exactitud la antigüedad de la polis de Figalía. La mayoría de los restos excavados pertenecen a época helenística, cuando se construyen las murallas, aunque las recientes campañas arqueológicas han sacado a la luz un templo de época clásica (Arapogiannis 1996) cuyo primer suelo se remonta a época arcaica (Aropagiannis 1998), al igual que algunos de los exvotos hallados (Aropagiannis 1997).

Entre los exvotos de época arcaica destaca un *kouros* de bronce encontrado en el área del ágora asociado a bronce arcaicos y cuya datación se ha estimado entre 590-570 (Hejnic 1961, 44-45 y Richter, 1970, nº 41) (**lám. XL, fig. 59**). La existencia de un santuario como Basas, monumentalizado a partir del 650 y con una intensa actividad cultural, así como el contexto regional que ahora estamos analizando, creo que son indicios suficientemente relevantes como para calificar a la Figalía arcaica, poseedora de un territorio que delimitar, defender y monumentalizar, de polis.

Por último, el santuario de Poseidón Hípio se encuentra en Petrovuni, a 2-3 kilómetros al oeste de la que también sería una polis destacada en época clásica, Metidrio, a una altura de 1000 m. sobre el nivel del mar (Voyatzis 1990, 45). El templo es helenístico, pero está levantado sobre otro arcaico (**lám. XIV, fig. 20**). Entre los exvotos destacan cuatro bronce itifálicos con lo que parecen cabezas de caballo que puede ponerse en relación con la hierogamia mitológica entre el Poseidón caballo

¹³⁸ Sobre las peculiares características de Palantio y sus templos, remito a la bibliografía desarrollada en la n. 43.

¹³⁹ Sin relación con el Instituto Sueco, E. Drakópoulos llevó a cabo una prospección en Asea, pero él mismo reconoce que aunque le movía un interés puramente científico no le acompañaban ni los medios ni el personal adecuado (Drakópoulos 1992).

y la Deméter yegua, así como con un supuesto ritual en el que se utilizaban máscaras animales para celebrar a un dios teriomórfico como el Poseidón Hipio arcaico (Voyatzis 1995, 280). La polis no ha arrojado evidencias importantes, pero apenas se ha excavado ni mucho menos prospectado el área (Morgan 1999, 415).

Aquellos que consideran que la polis arcadia es un fenómeno de época clásica han explicado esta situación sosteniendo que los templos arcadios del s. VII son la plasmación de un creciente sentimiento de independencia y de identidad de ciertas comunidades que, sin definirse como *poleis*, sí que habían experimentado cierto desarrollo y querían constatar sus sentimientos localistas (Voyatzis 1990, 48). Sin embargo, el tipo de construcción identitaria que caracteriza a esta zona, y que desarrollaré a continuación, es más propio de sociedades estatales. El sentido de identidad, de pertenencia a una comunidad organizada con un origen común y un futuro compartido es, según Susan Alcock, lo que distingue realmente a una polis, más allá de una categorización estándar de patrones (Alcock 1995, 336).

Es importante preguntarse por qué estas comunidades sienten la necesidad de expresar sus sentimientos alzando templos en los límites de su territorio. Levantar un templo implica una organización comunitaria desarrollada, pues conlleva unos gastos y unos esfuerzos comunes que anteriormente nunca se habían llevado a cabo. Así mismo, la difusión de esta nueva forma de entender y expresar la creencia supone la existencia de una base social relativamente firme en su desigualdad (la desigualdad va aparejada a los sistemas sociales complejos y, por supuesto, a las formas estatales de organización política). Dado que la religión sirve para legitimar la posición social, la concepción religiosa de las elites tiende hacia el conservadurismo, hacia la adaptación más que hacia la innovación, y ello sólo cuando es necesario para sus intereses (Hulin 1989, 93; Tuan 1977, 104). Por tanto, si el paso al s. VII en Arcadia es el momento oportuno para revolucionar las formas de expresión de la creencia a través de la monumentalización, puede suponerse un desarrollo social lo suficientemente consistente como para destinar parte de la producción económica, de la mano de obra y de la voluntad social a la construcción y mantenimiento de estos templos y de la ideología de poder que los convierte en necesarios. De la misma forma, debería tratarse de una evolución social lo suficientemente asentada como para que el cambio

no supusiera una amenaza a la estabilidad de las elites: “L’organisation des cultes, l’édification des sanctuaires ne peuvent être antérieures à l’extension de l’autorité des premiers organes politiques sur la plus large fraction de la société. C’est en se nourrissant réciproquement que ces deux translations unissant le centre et la limite ont édifié la polis” (Polignac 1984, 156).

Las elites políadas forjaron su identidad y la del estado a través de la religión. Los santuarios extraurbanos fueron un medio de autodefinición y de autoaprobación, al igual que de integración, de las nuevas estructuras de poder (Sourvinou-Inwood 1993, 11; Morgan 1997, 169; Jameson 1994a, 375; Schachter 1992, 9). Los efebos se transforman en ciudadanos de pleno derecho en las lindes del territorio, con los santuarios extraurbanos como escenario elegido de integración y reproducción de las estructuras sociales, de ahí la importancia concedida a la exhibición de la riqueza a través de los exvotos, que no puede explicarse únicamente a través de un sentimiento religioso de “reciprocidad cultural” (Polignac 1984, 66-67; Polignac 1994, 13). Estos santuarios ayudaron a las clases privilegiadas a proclamar su poder, a hacer ostentación de la diferencia social que habían impuesto y, al tiempo, les permitieron asentar más firmemente sus bases de poder diferenciando claramente los espacios religiosos y profanos y desarrollando instituciones públicas que gobernarán e interrelacionarán en su beneficio ambas esferas (Pakkanen 2000-2001, 73).

Los santuarios extraurbanos no son el único indicio arqueológico de la existencia de *poleis*. Otros cinco santuarios, esta vez situados en el corazón de sus *poleis* respectivas, presentan una destacada actividad cultural en fechas muy tempranas.

El santuario de Atenea Alea es un caso ejemplar, en gran parte por la numerosísima documentación con la que contamos, tanto sobre él como sobre la polis que lo acoge¹⁴⁰. Basta con indicar que, a partir de mediados del s. VIII, los exvotos crecen en número y calidad (algunos de los bronceos datables en época arcaica se cuentan entre las joyas de la metalurgia arcadia (Voyatzis 1990, 103-124) y que en el

¹⁴⁰ Ya comenté en la introducción que el templo de Atenea Alea ha sido objeto preferente de la atención de las escuelas nórdicas, especialmente del Instituto Noruego, que ha llevado a cabo su excavación y continúa trabajando en un exhaustivo análisis de Tegea. Información bibliográfica en n. 44.

VII se levanta el primer templo monumental, coincidiendo con el sinecismo tegeata (**lám. XV, figs 21 y 22**).

El santuario de Démeter o Ártemis en Gortsuli se eleva sobre la colina de Gortsuli, a 1 km. al norte de los restos de Mantinea, en lo que se supone fue el emplazamiento de la antigua Mantinea, la Ptolis micénica a la que se refiere Pausanias¹⁴¹ (**lám. XVI, fig. 23**). Karagiorga considera que esta colina actuaría como acrópolis de alguna de las *komai* del territorio antes de la fundación clásica de Mantinea (Karagiorga 1992-1993, 111), es decir, sería el punto centrípeto de una serie de comunidades con tendencias centrífugas unidas en una entidad estatal pero no centralizadas ni urbanizadas o, lo que es lo mismo, de una πόλις κατὰ κώμας, (Moggi 1991a, 50-58, 1991b, 1038-1039 y 2003, 418).

Los restos hallados en Ptolis se remontan al período geométrico, pero los objetos votivos se disparan en época arcaica, lo que habla de un cambio social, de un desarrollo económico y, por ende, político: 200 fragmentos de arcilla de figuras femeninas, muchos bronce e insignias de hierro, unos 100 anillos de bronce y algunos de oro, láminas de bronce estampadas, una figura femenina de bronce, espejos, pendientes, etc. (Voyatzis 1990, 31-32); las estructuras templarias se remontan a principios del VIII (Morgan 1999, 390).

El santuario de Poseidón o Afrodita en Orcómeno, en la parte baja de la ciudad, conocida como Kalpakion, puede datarse a finales del VIII y se han recuperado bronce votivos de un estilo similar a los de Lusos (Morgan 1999, 392). Además, el territorio de Orcómeno cuenta con más santuarios arcaicos (en Mitikas Palaiopirgu y en Levidi). Los restos de la ciudad arcaica se encuentran en las laderas meridionales (Jost 1999, 198) (**lám. XVI, fig. 24**).

El santuario de Atenea en Alifera ofrece restos arcaicos en buen número: insignias de metal, fibulas, bronce datables entre los ss. VIII-VII (Voyatzis 1990, 37), aunque restos de ocupación urbana no los hallamos hasta el 500 (Jost 1999, 194) (**lám. XVII, fig. 25**).

¹⁴¹ Paus. VIII 12, 7. Las excavaciones de la colina de Gortsuli y su identificación con la Ptolis de Pausanias han sido llevadas a cabo por Th. Karagiorga (1989 y 1992-1993) y sus resultados han sido aceptados, en general, por la comunidad científica.

Las excavaciones en la *cella* del s. IV del santuario de Asclepio en Gortina dejaron al descubierto una pared en ruinas orientada NE-SO. La cerámica allí aparecida se remonta a fines del VIII (Voyatzis 1990, 45), aunque, como en el caso anterior, tampoco podemos retrotraer la ocupación humana más atrás del s. VI, momento en el que se recoge en las fuentes el empleo de étnico cívico (Morgan 1999, 145) (**lám. XVIII, fig. 26**).

¿Por qué en estos templos la actividad se dispara o comienza a ser sugerente a partir del s. VIII y especialmente en el VII? Desde mi punto de vista el cambio en la actividad religiosa demuestra que estas comunidades aldeanas se hicieron más complejas a comienzos de época arcaica, al igual que el resto de la Grecia continental. La monumentalización de los espacios internos, la elaboración en piedra de los santuarios, el aumento en el número y la calidad de los exvotos son el reflejo de un cambio de percepción del espacio asociado a un cambio en la percepción de sí mismos. A mayor complejidad social más necesidad de exposición del poder y de las diferencias que él acarrea: la construcción de un santuario se convierte así en una expresión física de una diferenciación social creciente, pues tales labores son promovidas por las elites sociales. A su vez, el desarrollo de la producción de objetos votivos permite también una jerarquización en la expresión del sentimiento religioso que favorece la imagen social de los poderosos, pues son ellos los que mejores exvotos pueden ofrendar. El paisaje evoluciona hacia nuevas formas de representación. Se impone la necesidad de demostrar el dominio del territorio (expresada a través de la construcción de los santuarios extraurbanos), de plasmarlo de cara a la propia comunidad, como una forma de autodefinición, de cohesión, pero también de cara al resto de comunidades, como una marca de la identidad excluyente. Dicha necesidad supone una relación con el medio radicalmente diferente de la de aquellos que no precisan de hitos territoriales ni conciben su espacio de habitación más allá de los estrechos límites de su asentamiento.

El certero análisis de Polignac sobre el surgimiento de los santuarios extraurbanos como expresión de las nacientes *poleis* (Polignac 1984; Polignac 1995b) se corresponde con la situación que observamos en Arcadia de forma similar a cómo se corresponde con la de la Argólida. Ciertamente la documentación con la que contamos

para la Argólida es mayor, más completa y más moderna, pero la ausencia de estudios territoriales en Arcadia es un producto de las decisiones de los investigadores y del clima historiográfico, no de las características de la Arcadia antigua.

La urbanización de las *poleis* arcadias, su datación, sus características, sus peculiaridades, es un tema abierto que da lugar a múltiples opciones, como hemos ido viendo. Si el modelo que utilizamos es el de Atenas, Arcadia puede calificarse como una zona relativamente pobre y en cierto modo atrasada. Pero el modelo común en Grecia no es el de Atenas. Atenas es la excepción, la nota disonante por destacada, aquella de la que más información conservamos y que más se esforzó por perpetuarse en la memoria (Polignac 1984, 90). No es un patrón ni un modelo, sino una excepción en mayor medida que lo pueda ser cualquier ciudad arcadia. Como declara Nielsen: “It would thus be wrong to see in Arkadian urbanism a confirmation of the traditional stereotypical image of a backwater in barren mountains” (Nielsen 2002, 16).

De las 38 *poleis* clásicas que pueden aislarse en Arcadia, 33 han sido encontradas. De ellas, 18 (Alifera, Asea, Cafias, Clítor, Licosura, Mantinea, Metidrio, Nonacris, Orcómeno, Orestasion, Peo, Palantio, Figalía, Psófide, Estínfalo, Tegea, Teutis y Tortithenion) han producido material arcaico por prospección, excavación esporádica o encuentro ocasional, aunque sea difícil precisar el nivel de actividad mucho más allá de consideraciones generales (Nielsen 2002, 163) como las que ya he expuesto.

A menudo se ha considerado que dicha ambigüedad del registro se debía a que las estructuras propiamente urbanas de las comunidades arcadias sólo se desarrollaron a partir del s. V y, con ellas, la polis. Las razones para mantener tal aseveración han sido la ausencia de evidencia arqueológica, la equiparación gratuita de urbanismo con polis y el peso que tiene en la tradición un autor tan analizado como Estrabón, para quien el sinecismo es equiparable al surgimiento de los centros urbanos¹⁴². Lo cual plantea varios problemas.

En primer lugar, el mundo de Estrabón nada tiene que ver con el período arcaico arcadio y, por lo tanto, atribuir a sus palabras la plasmación de realidades

¹⁴² Strb. VIII 3, 2.

sociales desconocidas para él es, cuando menos, arriesgado. Estrabón no piensa probablemente en la Arcadia arcaica cuando refleja sus opiniones. Concretamente se refiere a la Élide del 471. Extrapolar su reflexión es demasiado arriesgado; carece de un fundamento sólido. En segundo lugar, el sinecismo no implica necesariamente la ausencia anterior de una ciudad, sino únicamente el engrandecimiento y refundación de unos principios sociales que se hacen más complejos (Nielsen 2002, 173). En tercer lugar, la datación de los sinecismos arcadios es una cuestión muy debatida sobre la que no se ha llegado a ningún acuerdo aceptable. Las cifras oscilan tanto como para ofrecer horquillas temporales de más de dos siglos. Así, las fechas que se barajan para Tegea se mueven entre el s. VII (Callmer 1943, 67-70) y el 464-459 (Demand 1990, 66), con variedad cronológica entre medias: 479-478 (Burelli 1995, 94), 478-473 (Moggi 1976, 135; Jost 1998, 270), etc. El de Herea cuenta también con un amplio margen de diferencia desde principios del s. V (Burelli 1985 y 1987, 605) al 380-371 (Roy 1972a, 43; Demand 1990, 62) o los años inmediatos al 370 (Moggi 1976, 260). Por último, el sinecismo de Mantinea lo datan algunos en el 560 (Amit 1973, 127), frente a la posibilidad del 464-459, coincidiendo con la fecha que Demand propone para el tegeata (Amit 1973, 125; Demand 1990, 65) o el 478-473, también coincidente con el sinecismo de Tegea que propone Moggi, al cual sería una respuesta (Moggi 1976, 151).

El análisis de los sinecismos y sus implicaciones sociales, políticas y religiosas requeriría una tesis por sí mismo, pero con estos breves apuntes creo que queda expresada claramente la idea que pretendo transmitir: siempre y cuando pongamos en tela de juicio los postulados tradicionales sobre la esencia del estado en Grecia y el desarrollo social de Arcadia, existen suficientes evidencias literarias y arqueológicas como para hablar con propiedad de *poleis* en la Arcadia de época arcaica, sin que ello implique que estemos hablando del mismo tipo de polis que el que se desarrolló en el Ática, en Esparta o en otras zonas del Peloponeso.

En época clásica diez comunidades arcadias son explícitamente descritas por las fuentes como *poleis*. Seis de ellas como *poleis* en el sentido urbano (Orcómeno¹⁴³,

¹⁴³ Jen. *Hel.* VI 5, 11.

Mantineia¹⁴⁴, Tegea¹⁴⁵, Herea¹⁴⁶, Peo¹⁴⁷ y Estínfalo¹⁴⁸), tres de ellas además como *poleis* en el sentido político (Orcómeno¹⁴⁹, Mantinea¹⁵⁰ y Tegea¹⁵¹) y otras tres son descritas como *poleis* sólo en el sentido político (Clítor¹⁵², Lasion¹⁵³ y Psófide¹⁵⁴) y una es descrita como polis en el sentido territorial (Nonacris¹⁵⁵) (Nielsen 2002, 309).

La existencia de la polis clásica arcadia se ha aceptado sin recurrir a otras fuentes de información igualmente válidas (epigráficas, arqueológicas, numismáticas... que también demuestran el carácter estatal de estas comunidades), aún cuando se han puesto trabas a su desarrollo urbano, trascendencia en política interregional e internacional, etc. Para época arcaica las referencias literarias son escasas y, en ocasiones, controvertidas, lo que ha conducido a la negación del resto de evidencias, altamente informativas, que he apuntado a lo largo de este epígrafe. Basar nuestro conocimiento del mundo antiguo en la aprehensión directa de las fuentes literarias es un error metodológico que se ha mantenido en los estudios sobre Arcadia durante mucho tiempo gracias a su peligrosa combinación con el peso de una tradición excesivamente desarrollada y mitologizada. El principal problema del estudio de los sistemas sociales y políticos de la polis arcadia de época arcaica no son la escasez de fuentes, sino la unilateralidad con las que dichas fuentes han sido interpretadas.

3.3) Economía y modos de vida

La imagen de una Arcadia plagada de rebaños es uno de sus tópicos más arraigados, hasta el punto de que, como señalé en el capítulo II, el movimiento poético pastoril, que arranca de época helenística y resurge intermitentemente a lo largo de

¹⁴⁴ Tuc. V 33, 2; Jen. *Hel.* V 2, 4.

¹⁴⁵ Tuc. V 62, 2.

¹⁴⁶ Ps. Escí. 44.

¹⁴⁷ Hdt. VI 127, 3.

¹⁴⁸ Ps. Escí. 44.

¹⁴⁹ Jen. *Hel.* V 4, 37.

¹⁵⁰ Tuc. V 47, 4; Jen. *Hel.* V 2, 3.

¹⁵¹ Jen. *Hel.* VI 5, 6.

¹⁵² Jen. *Hel.* V 4, 36-37.

¹⁵³ Jen. *Hel.* III 2, 30.

¹⁵⁴ *IvO* 294.

toda la historia occidental, convirtió a Arcadia en su musa. Las ovejas, y especialmente las cabras, triscan por las montañas y los valles escarpados de la Arcadia mítica que nuestra tradición ha ido conformando. Ahora bien, ¿qué refleja este tópico, a quiénes representa, a los pastores arcadios y a sus animales o a quienes les convirtieron en un reclamo mítico (si es que podemos diferenciarlos)?

A la hora de analizar la economía griega podemos optar por dos modelos interpretativos: el tradicional, capitaneado por Skydsgaard y el moderno, defendido por Hodkinson y Haldstead.

El modelo tradicional responde a la impresión que se extrae de una lectura directa de las fuentes literarias: los griegos concebían la agricultura y la ganadería como dos actividades separadas. La ganadería tuvo su momento de apogeo durante la época “heroica”. La épica cifra la riqueza de sus héroes por la cantidad de cabezas de ganado que poseen, así como por la “calidad” de ese ganado. Los héroes homéricos, especialmente en la *Odisea*, son grandes propietarios de ganado y cuando quieren agasajar a sus iguales les invitan a un banquete pantagruélico en el que se consume lo mejor de sus rebaños, lustrosos y bien alimentados. Esta forma de concebir la ganadería, que pretende resaltar su valor como símbolo de *status* y poder, de integración en un determinado grupo social excluyente, no significa que la agricultura no fuera practicada en las tierras de los grandes señores, sino que donde residía su poder simbólico era en las cabezas de ganado. Y ello por varias razones: el ganado es caro y difícil de mantener, requiere grandes extensiones de prados para el pasto y un cuidado personal y, como resultado, refleja no sólo la capacidad económica y política de quien posee grandes rebaños sino también la habilidad para mantenerlos. Para los griegos antiguos la riqueza no era tanto un elemento económico relacionado con pérdidas, ganancias y maximización de beneficios como la exposición de un *status*. La posesión en sí misma carecía de importancia en comparación con el uso de dicha posesión (Howe 2000, 27).

Convertir una imagen, una proyección simbólica, en una constatación histórica carece de fundamento argumental y me parece peligroso, pues es una forma de

¹⁵⁵ Hdt. VI 74, 1.

perpetuar las exclusiones de la sociedad que creó dichas imágenes con un fin. Por el contrario, analizar ese objetivo puede ayudar a comprender la sociedad en su conjunto en mayor medida que aceptarlo sin más como una generalidad. Por ello es necesario analizar el poder, no sólo desde un punto de vista político, sino también desde su dimensión simbólica.

Estoy de acuerdo con el modelo tradicional en que las fuentes griegas separaron por completo las actividades ganaderas de las agrícolas y, dependiendo de los momentos y las circunstancias históricas, así como de los intereses en juego, alabaron a las unas o denostaron a las otras¹⁵⁶. De la misma forma, las fuentes también ocultaron o negaron la interdependencia entre campo y ciudad, reduciendo la polis al núcleo urbano, cuando éste no hubiese tenido sentido sin la *chora*¹⁵⁷. La polis, además, otorgó una significación política al paisaje rural que no posee en otros sistemas políticos y que no había tenido antes en Grecia (Snodgrass 1987-1988, 53). Admitir como únicas referencias sociales las imágenes que nos transmiten las fuentes literarias clásicas, sin pasarlas por un filtro analítico, como propone tácitamente Skydsgaard a través de sus planteamientos, supone continuar dándole la espalda al mundo rural en su complejidad y relevancia económica y social y proseguir en nuestro análisis exhaustivo de la polis como una unidad autosuficiente, independiente de su territorio. El mundo rural forma parte de la polis jurídica y territorialmente (*chora*) o como referente de oposición (tierras de nadie, montañas, terrenos no colonizados, bosques...), sin él no podría definirse, ya que el paisaje cívico se basa en la interacción entre el núcleo urbano y el campo (Alcock 1993, 93). No pretendo negar el valor de la imagen. Por el contrario, intento analizarlo como un estudio de naturaleza perceptiva, y toda percepción se conforma por una serie de razones sociales.

Los héroes homéricos se jactan de sus rebaños y oscurecen el papel de la agricultura en su economía, pues esta no parece proporcionarles *status* alguno, mientras que en época histórica lo común era la concepción de los pastores como rudos

¹⁵⁶ En general la imagen de los pastores es muy negativa, pues se les considera seres aparte del sistema de la polis, transgresores de la civilización, a un paso de la regresión cultural (Isócrates XIV, 31).

¹⁵⁷ Cuando Epaminondas arenga a sus tropas antes de la batalla de Mantinea, les recuerda que el ganado mantineo pastaba fuera de la ciudad con la mayoría de los hombres, dedicados a labores agrícolas o al pastoreo (Jen. *Hel.* VII 5, 14). El núcleo urbano no pudo subsistir sin su territorio.

habitantes de las cumbres y las zonas marginales, siempre acompañados de sus cabras y ovejas, en comparación con los agricultores, racionales habitantes de la *chora* poliada clásica. Ni ganaderos ni agricultores tienen un papel relevante en las fuentes. Hesíodo y Jenofonte, por ejemplo, se interesan por el campo, pero más desde un punto de vista moralizante que económico. El mundo rural de la literatura griega no es el del campo griego, sino una parte mínima de él interpretada por las clases privilegiadas (Osborne 1987, 21). El trabajo campesino se ignora y oculta porque, precisamente debido a su capital importancia, es una fuente de conflicto social continuo. Tratamos con una construcción, con un tipo de paisaje percibido superpuesto a unas condiciones de vida que la arqueología nos muestra no responden a la imagen. Si dicha imagen se mantuvo fue porque respondía a los intereses de una clase dominante que supo extenderla y acallar en gran parte, pero no siempre, las percepciones contrarias, los paisajes de la disidencia. Todo individuo, por desposeído que esté, tiene el poder de construir el mundo según le convenga. Ahora bien, esa fuerza crece cuando se asciende en la escala social, pues las clases dominantes cuentan con el poder añadido de conseguir que el resto de la sociedad entienda el mundo siguiendo los parámetros que ellos emplearon para construirlo. La ideología se presenta como un juego de apariencias y percepciones en el que los diferentes jugadores convencen, son convencidos, disienten, luchan, pierden y ganan; todos participan, no se trata simplemente de un adoctrinamiento (Criado 1989, 81; Hodder 1987b, 142).

Los estudios arqueológicos y etnoarqueológicos aseguran, en su mayor parte, que la economía antigua no era capaz de sostener un sistema que aislara agricultura y ganadería, pues la especialización y mecanización necesarias para ello sólo se han logrado tras la Revolución Industrial y sólo pueden aplicarse a un tipo de sociedad como la moderna occidental (Chang y Koster 1986; Chang 1984; Roy 1999; Cherry 1988; Hodkinson 1988; Haldstead 1987-1988 y 1996; Osborne 1987; Forbes 1994 y 1995; Whittaker 1988, 3). El modelo moderno de Hodkinson, opuesto al de Skydsgaard, parte de este principio: la interrelación entre ganadería y agricultura¹⁵⁸. Dicha relación va mucho más allá de un simple intercambio de productos; ambas

actividades son interdependientes, a pesar de que las fuentes tiendan a presentarlas como acciones separadas y hasta antitéticas, siendo la ganadería característica de los “landscapes without people” (Osborne 1987, 57). Esas enormes extensiones montañosas desiertas, tan características del tópico arcadio, responden a la imagen de los pastores como seres asociales, solitarios, no pertenecientes a una comunidad en la misma medida que quienes cultivan la tierra. Y sin embargo, quienes pastoreaban a los rebaños y cosechaban eran los mismos individuos.

El sistema de explotación intensivo y familiar (la agricultura extensiva requiere una especialización y compartimentación productiva que no se alcanzó hasta época romana y entonces sólo en lugares específicos y con productos determinados) no estaba preparado para una dedicación exclusivista a la ganadería y a la trashumancia a larga distancia, característica de sociedades como las de época medieval y moderna en las que los pastores están integrados en el mercado mundo de la lana y los productos lácteos y mantienen una relación simbiótica con los núcleos urbanos (Cherry 1988, 17). Una organización como la Mesta está a años luz de las posibilidades económicas de las sociedades griegas.

Con esta mención a la Mesta nos adentramos en el problemático debate sobre la trashumancia, que en Arcadia tiene una gran importancia. La gran defensora de la trashumancia, entendida como un sistema de especialización de la producción animal en el que los pastores conducen ganado, generalmente de pequeño tamaño, cabras y ovejas, desde las tierras bajas a las altas para el pasto estacional, es S. Georgoudi. Esta investigadora ha defendido tenazmente la existencia de una trashumancia a larga distancia que atravesaría diversas fronteras políadas (Georgoudi 1974, 172-180), teoría que ha sido puesta en duda a través de estudios etnoarqueológicos y análisis económicos de la sociedad griega antigua y arcadia en particular.

Se conservan un par de tratados en los que se habla del paso de ganados de un estado a otro. El primero, un epígrafe del s. II a. C, procede de la Lócride occidental. Se trata de un acuerdo entre dos ciudades limítrofes, Miania e Hypnia, para establecer

¹⁵⁸ Partiendo de esa interacción Hamish Forbes ha desarrollado un modelo que pretende dejar atrás definitivamente el debate entre los que defienden la trashumancia y los que defienden la agricultura sedentaria como actividades mutuamente excluyentes (Forbes 1995).

las condiciones de su *sympoliteia* (Bousquet 1965). Entre dichas condiciones está la del paso de ganado de una ciudad a otra sobre un territorio de pastos que se denomina *χώρα* (Georgoudi 1974, 173-176). El otro documento, también un epígrafe, procede de Asia Menor. Datado a mediados del s. III a. C., es un acuerdo establecido entre dos poblaciones eolias, Ege y Olimpos, en las que se regulan disposiciones para aquellos pastores de Aigai que entren con sus rebaños en territorio de Olimpos y sobre los animales exentos de impuestos (Moretti 1966). No obstante, este tipo de acuerdos distan de ser lo habitual y el segundo de ellos, concretamente, presenta varias lagunas por su estado de conservación, lo que impide una comprensión clara de sus intenciones. En ellos, además, las restricciones a la movilidad son variadas, lo que indica que no era una práctica que se llevara a cabo sin problemas y ni siquiera está claro si sólo se permitía el paso o también el uso de los pastos.

Forbes cree que las razones por las cuales la trashumancia a larga distancia ha tenido tanto predicamento entre los historiadores, a pesar de que es poco factible que constituyera un rasgo distintivo de la sociedad griega, responden a una interpretación sesgada de la visibilidad arqueológica: “Hence the relative *visibility* of different kinds of pastoralists, ethnographically speaking, must not be confused with *typicality*. It may be argued that it is in large part the *atypicality* of trashumant pastoralists that makes them so visible via the ideology of the opposition of pastoralism and arable agriculture”(Forbes 1995, 328). Se trata de una derivación de la falacia positivista: igualar lo que es observable arqueológicamente con lo que es significativo históricamente (Snodgrass 1990, 50-51; Hall 1991, 157; Insoll 2001, 1-10).

La trashumancia a gran escala implica la existencia de una elite poderosa que controle rebaños lo suficientemente extensos como para necesitar migrar en busca de pastos que les mantengan durante todo el año (Hodkinson 1988, 56). A su vez, la existencia de estos grandes rebaños ambulantes supondría la existencia de una demanda de productos ganaderos muy alta y estable (Hodkinson 1988, 58), pues los productos ganaderos no son necesarios tanto para la subsistencia como para el mercado del enriquecimiento (Forbes 1995, 326).

Analizando estos requisitos puede concluirse que, primero, los pastos de verano en las montañas no son una característica natural del paisaje mediterráneo. La mayoría de los pastos de montaña parecen ser producto de la interferencia humana, bien sea directamente a través del hacha o el fuego, o indirectamente a través de la labor destructiva de los animales pastoreados, especialmente de las cabras (Halstead 1987-1988, 80). Durante la época antigua los pastos tuvieron que ser de limitada extensión. Que en estos entornos pastaran grupos grandes de animales, que son los que necesitan la trashumancia a gran escala, es difícil. Debido a la boscosidad de los ecosistemas montañosos, las tierras bajas de los mismos tampoco proporcionaban un entorno adecuado para el pastoreo de un rebaño que no fuera pequeño. El uso estacional de los pastos de montaña pudiera haberse transformado en algo ventajoso, no simplemente necesario, una vez que la roza hubiese creado una superficie de pasto de invierno en las tierras bajas y dicha superficie hubiese sido ocupada por un creciente número de rebaños, pero rebaños de pequeño tamaño (Halstead 1987-1988, 80), ya que los grandes obligan a la constante búsqueda de pastos y dificultan el trabajo agrícola (Halstead 1996, 24). Segundo, si bien Arcadia no fue el erial empobrecido que en muchas ocasiones ofrecen las fuentes, tampoco alcanzó a desarrollar una economía tan compleja que precisara cantidades ingentes de leche, carne, lana, etc. ni para su consumo interno ni para la exportación (Roy 1999, 354)¹⁵⁹.

No obstante, la trashumancia a corta distancia o transterminancia, que no implica necesariamente estacionalidad, es propia de rebaños reducidos de ovicápridos, y tiene un alcance mucho más limitado, de no más de 10 kms. (Halstead 1996; Forbes 1994, 191), es posible que tuviera lugar en Arcadia (Halstead 1987-1988), generalmente dentro de las propias fronteras, puesto que cruzar de un estado a otro suponía problemas de territorialidad. Aparte de esta limitación política, también existía una limitación geográfica para la trashumancia a gran escala: la orografía. La frontera suroeste es una zona escarpada y montañosa que difícilmente permite el pastoreo itinerante por amplias regiones.

¹⁵⁹ Estas deducciones se apoyan, en parte, en estudios etnoarqueológicos, especialmente los llevados a cabo por Chang en Didima, comunidad del sureste de la Argólida, muy cercana en características geofísicas y de organización a las de algunas zonas de Arcadia (Chang, C. *The archaeology of contemporary herding sites in Didima, Greece*, 1981 (tesis no publicada).

En relación con la problemática del pastoreo y la trashumancia está la institución pública de la epinomia, por la cual cada comunidad regulaba el uso de los pastos por parte de sus habitantes. Formar parte de esta institución y recibir pastos para su uso era un privilegio para cuya obtención no se necesitaba ser ciudadano (Hodkinson 1988, 52; Forbes 1996, 75)¹⁶⁰. Del último cuarto del VI procede una inscripción del oeste de Locris en la que, utilizando el término epinomia, se estipula que cada hombre tiene parte de los pastos comunitarios en propiedad y permanecen en la familia a perpetuidad. Sólo podrán utilizarse para otros usos en el caso de que la familia no cuente con animales, pero si los posee la ley les obliga a dedicarlos al pastoreo (Howe 2000, 101).

La epinomia se relaciona con la legislación de determinados templos que, como el de Atenea Alea, contaban con buenas tierras de pasto y animales en propiedad¹⁶¹. El acceso a los pastos era gratuito para aquellos pastores que, en su camino hacia otro lugar, pasaran allí la noche o para los animales destinados al sacrificio por los fieles. Si los animales permanecían más de una noche, entonces debía pagarse 1 dracma al día por cada vaca o cerdo y 1 óbolo por cada cabra u oveja. Por su parte, los sacerdotes del templo tenían derecho a pacer 25 ovejas, una pareja de animales de tiro y una cabra. Si se alimentaba a más animales de los estipulados se penalizaba al transgresor con una multa por cada animal grande, mientras que los más pequeños serían sujeto de *λυφοβισμος*, que quizá podría significar confiscación (Isager 1992, 16).

En determinadas zonas las tierras de barbecho pudieron proveer de una fuente de pasto alternativa para algunos animales, al tiempo que los animales fertilizaban la tierra¹⁶². La trashumancia a corta distancia es un sistema de explotación perfectamente compatible con el barbecho, aunque se hayan tenido por formas económicas irreconciliables. No obstante, no es una actividad necesaria en todas las circunstancias. Cuando el número de animales es pequeño y variado su tipo es más productivo hacer uso de los sobrantes de la producción agrícola para alimentar al ganado que trasladar a

¹⁶⁰ SEG XI 470; IG IV 853.

¹⁶¹ En el caso concreto de la Atenea Alea, no es seguro si los animales sagrados de los que habla una inscripción de mediados del s. IV (Bérard 1889, 281) eran propiedad del templo (Isager 1992, 15; Jameson 1988, 104) o de los ciudadanos de Tegea (Jost 1985, 382; Guarducci 1952), pero los rebaños sagrados pertenecientes a los santuarios aparecen ya mencionados en Hom. *Od.* XII 320-324.

este de unos pastos a otros (Hodkinson 1988, 50; Forbes 1994, 190). El cuidado de las ovejas está más imbricado con el cultivo del cereal que los rebaños de cápridos. La oveja se alimenta con más facilidad del rastrojo y el barbecho agrícola. No obstante, las cabras también forman parte de un mercado de carne y leche. Recientes estudios etnoarqueológicos defienden que los pastos salvajes y el barbecho cultivado soportan unos rebaños caprinos de 150-250 cabezas (Chang 1986, 130). Dos de las razones de ser de la ganadería apuntan, como ya he indicado, hacia la capacidad de la misma para ayudar a emplear las tierras agrícolamente improductivas y a favorecer el consumo de productos residuales de la práctica agrícola que los seres humanos por sí solos no aprovecharían, amén de que el agricultor tiende a ser una amenaza mucho más fuerte para otro agricultor y un ganadero para un ganadero que entre ellos (Forbes 1995, 329-330 y 1996, 76; Georgoudi 1974, 160; Cherry 1988, 21; Halstead 1987-1988, 83). Este mismo sistema es que el Van Andel y Runnels (1987, 13-25) han defendido para la Argólida.

El tipo de explotación que acabo de describir combina mejor con un poblamiento disperso de pequeñas comunidades y granjas, pues complejos sistemas de rotación podrían ser un obstáculo para el mantenimiento de los rebaños, lo cual no implica necesariamente una población depauperada y aislada, sino todo lo contrario. De hecho, basándose en las prospecciones sistemáticas llevadas a cabo en diferentes regiones griegas, puede afirmarse que la fragmentación y dispersión del hábitat rural se relaciona directamente con el crecimiento y desarrollo de la polis, excepción hecha de Melos (Snodgrass 1987-1988, 60; Cherry 1991, 7). Los estudios antropológicos defienden que la lejanía con respecto a la tierra cultivada (más de 1 hora de camino) no es un problema para los agricultores en una región como Grecia (Demand 1990, 69; Osborne 1987, 38). El deseo y la capacidad de mantener una granja aislada, fuera de los beneficios que produce la cercanía a la polis, sea estacional o permanentemente, responde más a estrategias de pequeños propietarios con cierto nivel de recursos que a los muy pobres; los extremos económicos (los muy pobres y los muy ricos) suelen optar por la vida urbana (Alcock 1993, 61; Jameson 1994b, 63).

¹⁶² Teofr. II 7, 3-4; II 8 7, 7; VII 5, 1-2...

Además, el poblamiento disperso implica ventajas en cuanto a la diversificación e intensificación de los cultivos (la especialización y los cultivos extensivos no eran lujos que pudieran permitirse la mayoría de los agricultores) y, aunque el aislamiento reduce los contactos sociales y la sensación de seguridad, permite una fuerza de trabajo más variada, bien sea con esclavos o contando con la colaboración de cada uno de los miembros de la familia (Osborne 1987, 70).

Tenemos un ejemplo concreto de ello en el estudio que Van Andel y Runnels llevaron a cabo en la Argólida. El sur de la Argólida experimentó una dispersión de los asentamientos en cada uno de sus períodos de prosperidad, mientras que los períodos de recesión suponían una contracción, una concentración de los núcleos de habitación, lo cual podría deberse a una ocupación del territorio que primaba los intereses económicos sobre la problemática política (Van Andel y Runnels 1987, 168-178; Jameson 1994a, 374-376). Por el contrario, en Melos, la más clara excepción, los períodos de prosperidad se expresan en el paisaje a través de la concentración en un núcleo central emergente, generalmente costero, encargado de mantener las relaciones con el exterior y de explotar los recursos internos (Cherry 1991, 7).

Por tanto, considero que la frontera suroeste arcadia presentaba en los ss. VII-V un patrón de asentamiento disperso en comunidades aldeanas con granjas dispersas controladas por los núcleos urbanos cercanos de cuyo territorio poliado formaban parte. Dichas comunidades desarrollaron un sistema económico agropastoril, de agricultura intensiva y no especializada¹⁶³ y con trashumancia a corta distancia¹⁶⁴. El ganado perteneciente a la comunidad se pastoreaba en conjunto¹⁶⁵, lo cual reforzaba los lazos identitarios y favorecía un mejor aprovechamiento de las posibilidades

¹⁶³ No es hasta finales de época helenística y principios del dominio romano sobre Grecia cuando comienzan a advertirse ciertos signos de una producción dedicada en parte a la exportación y con especialización agrícola, y no en todas las zonas (Alcock 1993, 80). Para Arcadia, no contamos con los necesarios estudios arqueológicos.

¹⁶⁴ Los pastos no tenían por qué estar a más de unas cuantas horas de viaje o un par de días (Hodkinson 1988, 53), lo cual no implica un desplazamiento estacional de los pastores, sino simplemente un movimiento continuo de una zona a otra.

¹⁶⁵ Si quienes pastoreaban y quienes cultivaban la tierra eran los mismos, tal y como sugiero, no podemos concluir que la mayoría de los pastores eran esclavos, como defienden algunos (Forbes 1995, 332), pues entonces estaríamos afirmando que la estructura social griega estaba compuesta por una pequeña elite y una masa de esclavos, algo impensable.

económicas de una tierra que no era especialmente rica pero que supo adaptarse a los recursos de los que disponía.

La dispersión de los asentamientos es una forma de aprovechar los mercados externos. Lamentablemente, los estudios sobre el comercio arcadio son muy escasos. No sabemos mucho sobre las relaciones comerciales interregionales ni mucho más sobre las que se desarrollaron entre las *poleis* de Arcadia con otros estados griegos. No obstante, sabemos que algunas *poleis* arcadias tuvieron que importar productos clave de los que carecían o sufrían escasez, tales como metales (los depósitos auríferos locales, por ejemplo, son prácticamente insignificantes¹⁶⁶), sal y aceite (el olivo no está extendido por toda la geografía arcadia), mármol (el apreciado mármol de Doliana procedía de Tegea), pescado¹⁶⁷, productos de lujo, etc. La economía de las distintas *poleis* arcadias debía tener la fuerza como para responder con una retribución económica y comercial a estas importaciones.

La elite aparejada al proceso de estructuración de la polis expresó sus ambiciones y su poder a través de la monumentalización religiosa, escogiendo enclaves muy específicos que tenían un sentido vital para la comunidad. Así, Basas se encuentra en un pico montañoso que comunica Figalía con los territorios circundantes, domina la frontera con los mesenios y el monte Hira, refugio de éstos frente a los ataques lacedemonios, y forma parte de la red de trashumancia que recorre los montes figalios. Sus bases económicas procedían de este sistema de explotación combinado que, a pesar de su sencillez, permitió a los figalios extraer la riqueza suficiente como para mantenerse enfrentados a los espartanos y monumentalizar su enclave privilegiado en las montañas, su seña de identidad por negación. No olvidemos tampoco el papel que debió jugar el comercio para un territorio de frontera que los

¹⁶⁶ Los únicos hallazgos metalúrgicos importantes son los “hornos de Steno y Agiorgitika”, en Mantinea, excavados por Th. Spyropoulos, cuyas conclusiones no han sido publicadas. Por el momento, parece que los hornos datan del Heládico Inicial y Medio y que fueron reutilizados en épocas romanas tardías (400 d. C.)

¹⁶⁷ El comercio de pescado entre Argos y Tegea aparece documentado en Aristo. *Reto*. 1365a y *SEG* XI 423, lín. 21-29. En ambos casos, el comentario comercial es totalmente casual: el ganador olímpico que comenzó como transportador de pescado y el comerciante de pescado, mentiroso e impío, que intenta engañar a Asclepio y sufre un castigo divino. Williams cree que el comercio de marisco desde la costa queda probado por los restos hallados en Estínfalo (Williams 1996, 96).

lacedemonios precisaban para sus contactos con la Élide y que contaba con un río navegable a tramos¹⁶⁸.

Basas es el mejor exponente del poder de la elite figalia, pero no es el único. Las figurillas de bronce representado pastores que se encuentran en la zona (varias fueron halladas en Andritsena, a 16 km. de Basas y algunas otras en el monte Liceo) (Lamb 1925) inciden en la importancia de la ganadería en el sistema económico y simbólico del suroeste arcadio (**lám. LIII, figs. 87 y 88**). Algunos investigadores han considerado que los representados en las figurillas son los propietarios de ganado (Hodkinson 1988), mientras que otros han preferido ver en ellos a los pastores de los rebaños (Lamb 1925; Hübingen 1992). Dado que la calidad de algunos de estos bronces no es nada despreciable, tal vez sea más lógico suponer que representan a los propietarios de los ganados, los cuales utilizaban estos exvotos para hacer ostentación de su poder; no obstante, volveré a ellos más adelante.

La pobre y depauperada Arcadia deja paso a una imagen menos tremendista. No se trata de convertir a Figalía o a la Parrasia en zonas ricas y prósperas, cuajadas de rebaños vacunos florecientes y parangonables al Ática en su capacidad económica, pero tampoco hay razones para que sigamos considerando que figalios y parrasios eran desposeídos habitantes de las montañas.

Un futuro investigador que abogue por prospecciones sistemáticas y excavaciones en lugares clave, combinado con un análisis de las fuentes desde una perspectiva contextualizadora ayudará, sin duda, a resolver algunas de las dudas que ahora no puedo sino esbozar, sin darles respuesta. ¿Qué tipo de propiedad de la tierra se desarrolló en Figalía y en la Parrasia? ¿Los campesinos cultivaban sus tierras o las arrendaban a los terratenientes? ¿Hasta qué punto se implicó la elite en la economía ganadera? ¿Qué papel jugó el río en la economía figalia? Estas y otras preguntas precisan de análisis mucho más exhaustivos que, con el tiempo, posiblemente serán llevados a cabo.

¹⁶⁸ Paus. VIII 41, 4 asegura que, cerca de la desembocadura del Neda en el mar, el río era navegable en pequeños barcos. Por su parte, Cooper menciona un posible puerto en el curso del Neda, al final del barranco por el que discurre su curso. Los restos no son claros, aunque él cree advertir los acondicionamientos necesarios para la construcción de un puerto (Cooper 1972, 352).

3.4) La identidad arcadia: tribus y *ethnos*

3.4.1) El concepto de grupo étnico

En su estudio sobre las identidades posteriores a la Guerra Fría, S. P. Huntington advertía que las identidades se conforman preferentemente por negación de lo que no se es y, a partir de esta negación, se definen las características propias. Estos procesos son mucho más frecuentes y se viven con verdadera intensidad en lo que Huntington calificaba como “líneas de fractura”, es decir, en fronteras culturales y mentales. En palabras del propio Huntington: “La gente se define desde el punto de vista de la genealogía, la religión, la lengua, la historia, los valores, costumbres e instituciones. Se identifican con grupos culturales: tribus, grupos étnicos, comunidades religiosas, nacionales y, en el nivel más alto, civilizaciones. La gente usa la política no sólo para promover sus intereses, sino también para definir su identidad. Sabemos quiénes somos sólo cuando sabemos quiénes no somos y con frecuencia sólo cuando sabemos contra quiénes estamos” (Huntington 1997, 20-22).

La etnicidad es una forma de identidad social cuya existencia teórica es relativamente joven. A principios del s. XX el término “grupo étnico” comenzó a utilizarse en lugar del de “raza”, para soslayar las connotaciones peyorativas de este último. Tras la II Guerra Mundial y con el comienzo de los procesos descolonizadores varios pueblos desmembrados por las conquistas nazis o por el imperialismo occidental enarbolaron la bandera de la etnicidad como medio de recuperar su identidad, otorgando consistencia legislativa a un concepto que había tenido una vida muy intensa en el s. XIX. El término “etnicidad”, junto con el de “genocidio” y “etnocidio”, se convirtieron poco a poco en un lugar común del lenguaje periodístico y en un amplio campo de estudio de la antropología. Pero no fue hasta finales de los 80 cuando el concepto caló mayoritariamente entre los historiadores de la antigüedad quienes, en los 90, convirtieron la etnicidad en un referente clave de los estudios sobre identidad e ideología.

A pesar de su relativa juventud, las raíces conceptuales de lo étnico se remontan cuando menos al mundo griego, de donde procede el término *ethnos*, y sus características (el sentimiento de pertenencia a una comunidad y de exclusión de otras en razón de una cultura y unos ancestros compartidos) pueden rastrearse a lo largo de gran parte de la historia, especialmente en la eclosión nacionalista e identitaria que experimentó Europa a partir de fines del s. XVIII y, sobre todo, en el XIX (Hall 1997, 34).

Muchos arqueólogos e historiadores se han enfrentado en la última década al problema que supone reconocer la etnicidad a través de los registros arqueológicos e históricos de pueblos extintos. Hall dio el pistoletazo de salida al estudio de la etnicidad en el mundo antiguo con su ya célebre *Ethnic identity in Greek antiquity*. Su postura sobre la labor del arqueólogo en el terreno de los estudios étnicos levantó mucha polvareda, ya que afirmó con rotundidad que “while material symbols can certainly be selected as active emblems of a consciously proclaimed ethnic identity, it is a mistake to assume that material cultural patterning can serve as an objective or passive indication of ethnic groups” (Hall 1997, 3). La reacción de los arqueólogos no se hizo esperar, destacando la tesis doctoral de S. Jones, *The archeology of ethnicity: constructing identities in the past and in the present*, otro clásico de los estudios sobre la etnicidad en arqueología.

No puedo estar de acuerdo con la postura excesivamente “literaria” de Hall. Si la etnicidad se entiende como un instrumento ideológico de definición social, tiene que verse reflejada en el registro arqueológico. Su carácter abstracto se concretiza en acciones y producciones que son útiles para la sociedad, ya que le permiten excluir de ella a quienes le interesa presentar como enemigos. La cultura material también crea identidad (Morris 1998, 270; Jones 1997; Morgan 1991-1992, 134), sea a través de producción cerámica, visibilización de fronteras, construcción de santuarios, manipulación física de lugares sacros, etc., como trataré de demostrar en el caso concreto de las construcciones identitarias figalias y parrasias. La arqueología ofrece, por lo tanto, una oportunidad para el análisis de los símbolos étnicos y de aquellas prácticas culturales que dan forma a la construcción discursiva de la identidad en el pasado (Jones 1998, 273; Renfrew y Meskell 2001, 26). Por supuesto, la relación entre

cultura material y etnicidad resulta problemática, pero no más ni menos que cualquier otra formulación simbólica, como la religiosa.

Se hace necesario definir qué es un grupo étnico. Muchos historiadores, antropólogos y sociólogos consideran una utopía la definición de “etnicidad” ya que, como el propio Hall afirma, la etnicidad “is socially constructed and subjectively perceived” y, por lo tanto varía con cada grupo étnico (Hall 1997, 19). La idea parte del modelo social constructivista de la obra de Barth quien ya en 1969 defendía que no se puede definir a un grupo étnico desde fuera, puesto que son los agentes sociales que lo forman los que tienen que identificarse (Barth 1976, 11-12; Pascual González 2001, 241). Así, algunos antropólogos sugieren que pertenecer a un determinado grupo étnico es un categoría de adscripción emic, ya que viene definida por la decisión del individuo de calificarse y definirse como tal (Eriksen 1993, 11). A pesar de las dificultades, puede hablarse de una serie de indicios y de criterios de etnicidad, útiles para reconocerla en las sociedades pretéritas.

Los indicios de etnicidad son aquellos elementos empleados con cierta frecuencia por las sociedades para autodefinirse. Su existencia, no obstante, es azarosa y su existencia no es una prueba determinante de que la sociedad haya decidido reconocerse como una etnia. Entre dichos criterios destacan tres: una lengua y una cultura común y una religión compartida. Sin entrar en los infinitos problemas de la definición del término “cultura”¹⁶⁹, ninguno de estos tres criterios son fáciles de aprehender, pues sus límites no pueden trazarse con precisión y cada sociedad los asimila y los prioriza de modos distintos. Su contextualización es tan variada que no pueden emplearse como criterios generalizadores (Hall 1995a, 9 y 1998, 266; Jones y Graves-Brown 1996, 7; Pascual González 2001, 243; Park 1994, 154).

En cuanto a los criterios de etnicidad, podemos hablar de dos: el reconocimiento de ancestro/s común/es y la querencia de una tierra materna (Hall 1998, 266; Eriksen 1993, 12 y 68; Smith 2001, 65; Shennan 1994, 14). En Grecia, las genealogías articulan descendencia y parentesco y sirven para pensar sobre la propia existencia, sobre la autodefinición. De la misma forma, los mitos de origen reivindican

territorios primordiales que están en la base de la constitución territorial de las sociedades. El valor del criterio es mayor que el del indicio, pero aún así ni los unos ni los otros son pruebas constatables de que una sociedad pueda definirse como etnia. En el caso griego, el término que se empleó para referirse, *grosso modo*, a lo que nosotros caracterizamos hoy como “étnico” fue ἔθνος, pero ellos no lo utilizaron en un sentido restrictivo ni tampoco con las mismas connotaciones, de modo que no es equiparable.

Ethnos era para los griegos cualquier grupo que compartiera las suficientes similitudes como para ser tratado en genérico, fuese humano o animal. Homero, por ejemplo, emplea el término tanto para referirse a las comunidades de insectos, concretamente a las abejas¹⁷⁰, como para diferenciar a los guerreros jóvenes dentro de un sistema que distinguía varios grupos de edad¹⁷¹. Esquilo, por su parte, califica a las Furias y las Erinnias como un *ethnos*, un grupo diferente del de los dioses o del de los hombres¹⁷²; Sófocles, al calificar a las bestias salvajes como un grupo opuesto al ser humano, emplea el término *ethnos*¹⁷³ y como *ethnos* distingue Píndaro a los hombres de las mujeres¹⁷⁴. *Ethnos* también se emplea a lo largo de la historia griega para referirse a los habitantes de una polis (por ejemplo, el *ethnos* ático), o, por el contrario, a quienes forman una sociedad poco organizada, de aldeas, en contraposición al modelo urbano de la polis (los ambraciotas); puede designar también a la población de una región más amplia formada por *poleis* (el *ethnos* arcadio) así como a cada uno de los subgrupos de una región que haya sido, a su vez, calificada de *ethnos* (es el caso de los libios y sus subdivisiones) o a un pueblo extranjero con una cierta organización y cohesión social (los lidios). Y un mismo autor puede utilizar el término de maneras distintas en una misma obra, como es el caso de Aristóteles, que en su *Política* se refiere al *ethnos* entendido como una entidad diferente a la ciudad¹⁷⁵, un modo de definición de pueblos bárbaros¹⁷⁶ o, en contraposición, de los griegos¹⁷⁷ o una forma

¹⁶⁹ La cultura en sus implicaciones étnicas, históricas y arqueológicas ha sido estudiada por Siân Jones en sus análisis de la etnicidad. Remito a la bibliografía.

¹⁷⁰ Hom. *Il.* II, 87 y 469.

¹⁷¹ Hom. *Il.* II, 91; III, 32; VII, 115; XI, 724.

¹⁷² Esq. *Filoc.* 1147.

¹⁷³ Sof. *Eumen.* 366.

¹⁷⁴ Pind. *Ol.* I, 66; *P.* IV, 252.

¹⁷⁵ Aristó. *Pol.* III 1285 B; V 1310 A; VII 1336 A; VIII 1338 B.

¹⁷⁶ Aristó. *Pol.* I 1257 A; VII 1324 B.

¹⁷⁷ Hdt. VIII 144.

básica de poblamiento¹⁷⁸ (Villate 1984, 182).

El *ethnos* por tanto, no responde a una realidad prefijada, sino que se basa en un concepto abstracto de unidad y cohesión, es decir, en un sentimiento de “identidad” que pueden compartir desde las comunidades de hormigas hasta la población de una ciudad-estado y que en ocasiones se confunde con el *genos*, entendido también en un sentido muy amplio tanto como el mecanismo por el que uno accede a una identidad que como el grupo que la proporciona (Hall 1997, 36). Heródoto, por ejemplo, utiliza ambas palabras para referirse a realidades idénticas¹⁷⁹: como sólo son atenienses los que han nacido en Atenas, se puede equiparar el γένος con el ἔθνος, que en Heródoto siempre se relacionan con la “sangre común”. En época arcaica es más que probable que el sentimiento de pertenencia a un *ethnos* definido y no a otro se tratara antes de nada de un mecanismo social para marcar diferencias de grupo, una forma de validar el propio *status* a través de la descendencia (Renfrew 1998, 277).

Más allá de los problemas epistemológicos a la hora de definir la etnicidad y los procesos de adscripción étnica, existen planteamientos ontológicos que han tratado de definir la esencia de la etnicidad y que pueden resumirse en dos (Hall 1997, 17-19; Jones 1997, 65-82; Eriksen 1993, 54-58). Los primordialistas como Shils, Geertz o Isaacs consideran que los sentimientos étnicos son una característica que atañe al ser humano, sea cual sea su cultura. Los instrumentalistas, por el contrario, sostienen que la etnicidad es una construcción cultural que cambia con las sociedades que le dan forma, sin que su existencia sea en ningún modo algo consustancial a la propia del grupo humano.

Lejos del estatismo, el sentimiento étnico cambia con la sociedad que lo construye y tanto en lo referente al presente y las formas de canalización de la etnicidad como respecto al pasado. Un grupo étnico cuenta con una serie de hitos históricos que todos sus miembros reconocen como comunes e implicadores, pero en su bagaje también existen muchos olvidos y ausencias compartidos. Tanto los unos como los otros son modificados desde el presente conforme a los intereses en juego. La etnicidad no despierta la conciencia de pertenencia a un grupo, sino que la crea. Los

¹⁷⁸ Aristo. *Pol.* VII 1327 B.

lapones, por ejemplo, juegan con su identidad según sus conveniencias: la ocultan, adoptando la noruega en situaciones discriminatorias para ellos y la enfatizan como diferente y única en momentos favorables (Eidheim 1976). No obstante, quienes reivindican su pertenencia a un grupo étnico no aceptan en absoluto su construcción desde el presente, sino su perennidad en el tiempo, y dicha convicción forma también parte del fenómeno étnico. Como señala Hall: “If there is anything to be learnt from the recent ethnic conflicts throughout the world, it is that the refusal to recognise ethnicity is more likely to exacerbate than to eliminate its potency” (Hall 1997, 19).

A pesar de las limitaciones que ambas tesis han desarrollado a un nivel teórico (Jones 1997, 59-82), la instrumentalista responde, a mi juicio, a una visión más social de los procesos históricos y, por lo tanto, más acorde con una concepción de la historia en continua modificación por parte de sus agentes, que no son otros que las sociedades y los individuos. Por supuesto, esto no implica que la etnicidad no conlleve una serie de características culturales y sociológico-psicológicas que se puedan obviar al analizarla, extremo en el que a veces han caído los instrumentalistas (Jones 1997, 77-79).

La mayoría de los antropólogos que han escrito sobre la organización étnica lo han visto en el contexto de la competición por los recursos y muchos han entendido la etnicidad como un medio de lograr intereses particulares o de maximizar valores (Jones 1997, 69-75; Jenkins 1997, 10; Prontera 2003, 110). Pero, además, el poder de la adscripción étnica, su fuerza identitaria y definidora, al igual que la de la religión, se basa en dos principios. En primer lugar, la etnicidad ofrece respuesta a las grandes preguntas sobre la existencia humana (quiénes somos, hacia dónde nos dirigimos y por qué estamos aquí). Creo, de hecho, que la base de la conciencia étnica es precisamente la necesidad de diferenciarse de otro grupo social con el que existe una interacción, lo cual descansa, a su vez, en la necesidad humana de pertenencia, estabilidad y continuidad referencial (De Vos 1982, 17).

En segundo lugar, la etnicidad también justifica la desigualdad social y la jerarquización de poder. La diferencia con la religión es que la justificación de la

¹⁷⁹ Hdt. I 57, 3 y V 91, 1.

diferencia procede de un orden social, de una estructura humana que, aunque esté conectada con los deseos de los dioses, no emana directamente de ellos, como sí lo hacen los preceptos religiosos. Las ideologías étnicas pueden justificar la jerarquización social, aunque la relación entre la etnicidad y el rango en una sociedad no es directa. El género, la clase, la edad y otros criterios que varían de sociedad en sociedad contribuyen a la definición del *status* de un individuo dentro de su comunidad. En muchas sociedades poliétnicas se detecta, sin embargo, una alta correlación entre la identidad étnica y la posición social (Eriksen 1993, 51; Eidheim 1976, 50-51).

La etnicidad es un proceso en sí misma, ya que sólo se percibe en la relación con otros. No forma parte de la sociedad, sino de su modo de interactuar con los otros. En ocasiones, las relaciones interétnicas son pacíficas pero generalmente se trata de situaciones violentas (guerras, competición por los recursos, sometimiento...). Sean positivas o negativas las circunstancias en las que se desarrolla la conciencia de diferencia étnica, ésta sólo nace por contraste con el exterior; no se formula en el interior de las sociedades, sino que es siempre un modo de marcar la oposición a otros. El concepto de “yo” sólo se perfila en relación con el del “otro”. A un nivel de grupo, si no hay un oponente no existe la necesidad de definir lo que somos, porque nuestra existencia es la única que tiene sentido para nosotros, luego nosotros somos el mundo.

3.4.2) Las tribus arcadias¹⁸⁰

Las ya famosas tesis de Snodgrass sobre la organización social de la Arcadia arcaica son fruto de una concepción de Arcadia basada en dos pilares tradicionales: por un lado, la idea de “revolución” cultural y, por otra, la de “etnicidad” cultivada por las sociedades menos evolucionadas.

¹⁸⁰ El término tribu en este contexto, ampliamente empleado por la comunidad científica (Roy 1972a y 1996; Nielsen 1996a y b, 1997, 2002; Morgan 1997...), es equivalente al de “organización o comunidad cantonal” que emplea Moggi (Moggi 1991b, 2001, 2003...) y no supone una traducción literal de la *φυλή* griega, institución por completo diferente, sino una forma de trasladar a nuestros idiomas el concepto griego del étnico plural en referencia a una comunidad.

Snodgrass fue el principal impulsor de la teoría de la “Revolución del s. VIII”¹⁸¹. Para él, la única posibilidad de escapar a la Edad Oscura, en la que se habían perdido todos los referentes culturales que harían de Grecia lo que fue (la escritura, la vida urbana, el desarrollo tecnológico, el arte...) fue a través de una auténtica revolución, rápida, decisiva, que volvió del revés el mundo egeo en el tránsito del IX al VIII; revolución no exclusivamente griega, sino euroasiática (Snodgrass 1980, 18). Este cambio revolucionario contó con una serie de ingredientes: el demográfico (crecimiento impresionante de la población), el político (aparición de la polis), el económico (abandono de la vida nómada-trashumante que había caracterizado la Época Oscura), el ideológico (conformación de la idea de estado) y el cultural (desarrollo de los cultos heroicos y de la épica). Siempre según Snodgrass, después del tremendo cambio estructural de finales del VIII varias generaciones tendrían que ir asumiendo sus implicaciones, de modo que el proceso se completó en el VII, cuando ya habían tenido lugar la mayoría de los cambios decisivos que darían forma a la civilización griega (Snodgrass 1980, 85).

Esta concepción tan tremendista del cambio impone unos ritmos de desarrollo excesivamente rígidos. Si a ellos añadimos la ya mencionada investigación sectorial que ha dominado la historiografía sobre Arcadia, destacando los procesos religiosos sobre cualesquiera otras manifestaciones sociales, llegamos al encasillamiento de esta zona dentro del grupo de las “regiones atrasadas”.

El problema de la tribu en Arcadia no es sólo cronológico; también nos plantea dudas sobre el contenido de las definiciones, entre ellas las de polis, kome y etnia. Una de las tradicionales características definitorias de la polis es su autonomía política, la cual ha sido cuestionada duramente por el Copenhagen Polis Center (Hansen 1995a, 26; Nielsen 1996a). Siguiendo un pensamiento tradicional, las organizaciones socio-políticas que no alcanzaban el rango de polis pero gozaban de cierto desarrollo pueden calificarse como *komai*. En las “regiones atrasadas” de Grecia, como Arcadia, la kome se entiende como la unidad de un estado tribal y en los lugares más desarrollados

¹⁸¹ La fuerza de esta hipótesis se ve reflejada en un simposio a ella dedicada en 1981: Hägg, R. (ed.) *The Greek Renaissance of the eight century B.C.: tradition and innovation. Proceedings of the Second International Symposium at the Swedish Institute at Athens, 1-5 June, 1981*, Stockholm, 1983. Otro de los grandes defensores de esta teoría ha sido Robin Osborne (1987 y 1996).

kome/demos es la unidad territorial básica de subdivisión cívica de la polis. No obstante, los nuevos estudios demuestran que esta visión constitucionalista de kome es demasiado estrecha y parcial. Tanto en las inscripciones como en la literatura, kome se utiliza comúnmente para referirse a una ciudad en el sentido socio-económico sin funciones políticas o constitucionales. La diferencia última con la polis es una cuestión de *status* político (Hansen 1995a, 50 y 61).

Aunque el asentamiento en *komai* tiende a circunscribirse preferentemente a época arcaica y parte de la clásica, la palabra aparece en general en fuentes literarias helenísticas y romanas. Las ideas tradicionales sobre la kome proceden de la obra de cuatro autores clásicos: Tucídides, Aristóteles, Pausanias y Estrabón, especialmente de la categorización teórica de los dos primeros. Para Tucídides la kome es la forma de vida característica de las primeras *poleis*¹⁸². Para Aristóteles, en cambio, se trata de un estadio civilizatorio que precede a la polis y que es típico en los *ethne*, como los arcadios¹⁸³. Esta última idea es la que utiliza Snodgrass para trazar su mapa de Arcadia como un área en perpetua recesión que no podía mantener un sistema poliado.

Sin embargo, existen variadas formas políticas de que una polis sea dependiente de otra/s sin que por ello sea necesario que pierda su carácter de organismo estatal. Todas ellas han sido analizadas por Nielsen 1996a. Me limito a recoger algún caso arcadio significativo del que nos informa cumplidamente este autor.

Por *sympoliteia* una o más *poleis* se unen para formar una sola, pero la unión es meramente política y no implica cambios en el patrón de asentamiento. Es obvio que por este sistema algunas *poleis* dejan de ser estados independientes, pero eso no quiere decir que dejen de ser *poleis*, como en el caso de Nestane, que presumiblemente participó en el segundo sinecismo de Mantinea en el 370.

Las ligas fueron una forma de organización política supranacional muy típica del ámbito griego. Una liga hegemónica es una *symmachia* que involucra a varias *poleis*. Sólo una de ellas es la hegemónica y, por tanto, sólo ella se encargará de dirigir la política de la liga, pero eso no implica que el resto de los miembros renunciara a su

¹⁸² Tuc. I 7, 1.

¹⁸³ Aristo. *Pol.* 1261 A, 27-29.

autonomía. En el caso de la Liga del Peloponeso, a la que pertenecían la mayoría de las comunidades arcadias, el poder correspondía a Esparta, pero los aliados tenían mecanismos para oponerse a las decisiones espartanas (Nielsen 2002, 380-397).

Las Confederaciones son otra forma de organización, en este caso federal, que se impondría sobre la autonomía de las *poleis* miembro sin que ello menoscabara su *status* político. Concretamente para la zona que nos ocupa, existió una Confederación Arcadia fundada en el 370 y escindida en dos con la batalla de Mantinea del 362. Sabemos poco de su estructura pero lo suficiente como para que no sea necesario hablar de pérdida de *status* poliado para las comunidades que formaron parte de ella. De hecho, la mayoría de los miembros eran *poleis*, lo que dio lugar a una estructura de poder bipartita: a las propias instituciones poliadas se unieron las confederadas.

Justificado el hecho de que una polis no precisa autonomía plena para funcionar como un estado, podemos entender mejor cómo se complementa la dependencia de varias *poleis* arcadias en la supraestructura que se ha denominado tribu y que se relaciona directamente con el problema que trato en este epígrafe: la etnicidad arcadia.

En Arcadia las fuentes clásicas y helenísticas nos hablan de seis tribus: la menalia, la cinuria, la parrasia, la azania, la eutresia y la trifilia, todas ellas vigentes en época clásica a excepción de la azania, que había desaparecido, al parecer, ya en época arcaica (**lám. XIX, fig. 27**). Comparto con Nielsen la hipótesis de que, en general, las *poleis* arcadias no se desarrollaron dentro de un estado tribal, sino que los estados tribales nacieron a partir de un grupo de *poleis* pequeñas que querían protegerse de la agresividad de sus vecinos (Nielsen 1996b, 143; 1996a, 117-163; 1997, 160; 2002, 271-307; Morgan 1997, 187). Por eso sus menciones no se hacen frecuentes hasta el s. V-IV¹⁸⁴, cuando la política interna de Arcadia alcanza un alto grado de complejidad que conlleva numerosos enfrentamientos internos. En momentos de enfrentamientos políticos y militares las tribus actuaron como estados federales, sin por ello condicionar el *status* poliado de sus integrantes (Nielsen 2002, 278).

¹⁸⁴ En época clásica son raras las referencias a tribus; de hecho, únicamente encontramos tres comunidades (Dipea, Orestasion y Peo) que para esa época atestigüen afiliaciones tribales en las fuentes. En el caso de Diipea la fuente clásica nos ha llegado transmitida por Pausanias. Las fuentes helenísticas sólo atestiguan la afiliación de una comunidad, Psófide. Las fuentes romanas, en cambio, atestiguan la afiliación tribal de no menos de 29 comunidades (Nielsen 1996b, 133).

El auge de la pretendida tribu azania es una forma de legitimar la antigüedad de una construcción contemporánea para así otorgarle mayor estabilidad tanto política como conceptualmente. Si examinamos lo que sabemos sobre las diferentes tribus (en ocasiones muy poco) comprobaremos que la hipótesis de Nielsen es más que plausible¹⁸⁵.

La tribu azania, que incluía las *poleis* de Peo, Psófide, Féneos y quizás Clítor, Lusos y Nonacris (Nielsen y Roy 1998, 8), entronca directamente con la imagen de los azanes comedores de bellotas, el pueblo más antiguo de Arcadia junto con los parrasios¹⁸⁶, una imagen viva del arcaísmo y el exclusivismo cultural árcade. El epónimo Azán procede, según la leyenda, de uno de los hijos de Arcas¹⁸⁷ cuyo nombre fue, al igual que el de su padre, utilizado para designar a todos sus compatriotas¹⁸⁸. Sólo en dos ocasiones el término se usa con respecto a un individuo real, ambos en época clásica: la primera con respecto a Lafanes, un “azanio de la polis Peo”¹⁸⁹ y la segunda en relación con un tal Filipo cuyo monumento de victoria en Olimpia, de fecha dudosa, le describe como un azanio de Pelana¹⁹⁰. El término no aparece nunca más referido a personas históricas y cuando se habla de los Azanes o bien se les equipara a los arcadios o bien se les recuerda como un pueblo rudo, perdido en las brumas del tiempo (Roy 1972a, 44), que tan pronto extiende sus dominios hasta Licosura como los reduce al norte de la Arcadia (Jost 1984, 26; Nielsen y Roy 1998, 11; Moggi y Osanna 2003, 308).

¹⁸⁵ Roy 1972a y 1996 defiende justamente la argumentación contraria pero, a mi juicio, sus argumentos son más endebles. Considera que las tribus pierden fuerza hacia el s. IV porque dejan de aparecer en las fuentes, pero tampoco aparecen en época arcaica y eso no le impide sostener que en dicho momento sí existían. Por otra parte, defendiendo la identidad tribal como construcción cultural y no como necesidad política puntual, no se explica por qué en tantas ocasiones los miembros de una tribu, al identificarse, no se refieren a ella sino a sus ciudades de origen. La ausencia de la mención a la tribu resulta más extraña, siguiendo la hipótesis culturalista de Roy, cuando es la polis misma que a ella pertenece quien evita nombrarla. Una explicación política como la de Nielsen permite comprender mejor, a mi juicio, los mecanismos de comportamiento social.

¹⁸⁶ Strb. VIII 8, 1.

¹⁸⁷ Paus. VIII 4, 3.

¹⁸⁸ Eur. *Or.* 1647 lo emplea en este sentido.

¹⁸⁹ Hdt. VI 127.

¹⁹⁰ Paus. VI 8, 5. Pelana es una ciudad aquea, pero esta referencia ha hecho dudar si la Pelana aquea no podría haber pertenecido a Arcadia en época arcaica, momento de supuesto apogeo de la tribu azania, o si no existiría otra Pelana en territorio azanio, concretamente la Palene que cita Plinio en *NH* IV 20, de localización desconocida.

En ninguna fuente se vislumbra la posibilidad de que los azanios funcionaran como colectividad política; sin embargo, sí tenemos muestras de la identidad poliada. La Psófide aparece individualizada en el *Catálogo de las Naves* y acuña moneda en época arcaica, así como Clítor y Taliades, con motivos iconográficos totalmente diferentes¹⁹¹. La tribu como tal nunca llegó a acuñar moneda. La tribu azania y sus supuestos pobladores son, pues, una nueva imagen arcadia y carecemos de una base documental que nos permita confiar en su supuesta existencia. No obstante, es más que probable que a ningún griego ni a ningún arcadio les importara mucho que la tribu azania hubiese existido, puesto que su valor no le venía dado por su veracidad histórica, sino por su fuerza como imagen, como representación de una identidad que se estaba creando políticamente en el momento en el que las referencias a las tribus comienzan a inundar las fuentes.

De los eutresios apenas si podemos decir nada a excepción de que se extendían por la zona norte y noroeste de la llanura de Megalópolis y que es probable que el centro más importante fuera Tricolonos, que fue absorbido por Megalópolis¹⁹². Pausanias resalta la genealogía mítica de la ciudad. Es posible que anteriormente a su anexión por Megalópolis ya existiera alguna relación con Licaón (al menos, no puede negarse), pero parece muy probable que Megalópolis la potenciara, de modo que Tricolonos, hijo de Licaón, fue el fundador de la ciudad y sus hijos, Zeteo y Paroreo, fundaron los asentamientos de Zeteo y Parorea respectivamente¹⁹³. Otras dos comunidades no conocidas, Ptoleiderma y Cnauso, pertenecerían también a los eutresios (Moggi y Osanna 2003, 419). El étnico Εὐτρεσίοι, usado en sentido propio o como antropónimo, aparece en un grafito de la primera mitad del V¹⁹⁴.

Algo más, aunque no mucho, podemos adelantar de la tribu cinuria, compuesta por cuatro ciudades: Tisoa, Licoa, Alifera y Gortina. La única referencia explícita a su calidad de tribu la encontramos en el Decreto de Filarco del 362¹⁹⁵. En este decreto se constata la existencia de *damiorgoi* (“representantes”) cinurios y menalios a pesar de

¹⁹¹ Ver notas 94 y 97.

¹⁹² Paus. VIII 27, 3.

¹⁹³ Paus. VIII 35, 6.

¹⁹⁴ SEG XXXIV 321.

¹⁹⁵ IG V 2, 1. Su datación es dudosa, oscilando entre 369-363/2 (Roy 2000b, 312).

que la creación de Megalópolis en el 370 acabó con la independencia de las *poleis* que se vieron obligadas a participar en el sinecismo, así como con las tribus. Este decreto contiene la única mención de étnicos tribales después de la fundación de Megalópolis, en un momento en el que la Confederación Arcadia se veía en serias dificultades (el 362 es la fecha de la batalla de Mantinea, que acabó con la Confederación), así que no es extraño que se hicieran concesiones a unos confederados que, en su mayor parte, no estaban nada contentos de serlo. Los cinurios precisaban de un étnico y decidieron formar una tribu por la creciente presión tegeata y espartana (Faklaris 1990, 230-239). Sin embargo, la adhesión a la tribu no debió de ser especialmente significativa, ya que varios individuos que debieron pertenecer a ella prefieren utilizar el étnico de su ciudad antes que el de la tribu. Así, un ciudadano de Gortina que realiza una ofrenda en la Acrópolis en el 480 se define como “gortino”¹⁹⁶, sin referencia ninguna a una tribu y la dedicatoria de los despojos guerreros que realiza Gortina en Delfos a principios del V tampoco nombra para nada a la tribu (Roy 1972a, 49).

Los menalios parecen gozar de una identidad más fuerte como tribu. Formaban parte de la tribu menalia núcleos importantes como Asea, Dipea, Eutea, Helisón, Orestasion y Palantio, continuamente amenazadas por Tegea y Mantinea. Ya durante la primera parte de la guerra del Peloponeso los mantineos se hicieron con el norte del territorio menalio, conservándolo hasta el 418, mientras que los tegeatas ocupaban el sur¹⁹⁷, así que no es extraño que las pequeñas *poleis* de la zona, que muy posiblemente compartieran rasgos culturales específicos que les acercaban, se unieran en una estructura mayor que les permitiera defenderse sin perder por ello su autonomía interna (Nielsen 1996a, 93-102).

Durante la guerra del Peloponeso los menalios como tales enviaron tropas a luchar contra los espartanos¹⁹⁸ y colaboraron activamente en la fundación de Megalópolis enviando delegados¹⁹⁹. Posteriormente sus *damiorgoi* aparecen en el decreto de Filarco. Algunos menalios se describen como tales²⁰⁰, aunque la identidad

¹⁹⁶ *IG* I 2, 488.

¹⁹⁷ Tuc. IV 134; V 29, 1; V 33 y V 47.

¹⁹⁸ Tuc. V 67, 1.

¹⁹⁹ Paus. VIII 27, 2.

²⁰⁰ *P. Oxy.* CCXXII, 29.

ciudadana no se perdió y, de hecho, Palantio acuñaba moneda hacia el 400 y tenía un *thearodocus* en Delfos en esa época, al igual que Asea²⁰¹ (Roy 1972a, 49; Nielsen 1996b, 137). La separación de la tribu menalia en dos para el 418, fecha de la batalla de Mantinea, pudo ser producto de los ataques exteriores, que les obligaron a escindirse y apoyar una facción a Mantinea y la otra a Tegea y Esparta, pero también es probable que la propia conciencia cívica superara en ocasiones a la unión tribal, que no dejaba de ser un referente político (Nielsen 1996b, 135)²⁰².

La tribu parrasia es la que acapara mayor número de referencias y se nos muestra más unida. Como dedico el capítulo V al territorio parrasio, prefiero referirme a la tribu parrasia entonces, para contextualizar mejor su importancia y sus peculiaridades.

Por último, la tribu trifilia es una demostración de que este sistema organizativo puede crearse con fines políticos. La Trifilia no formó parte de Arcadia hasta el s. IV, pues anteriormente sus *poleis* habían estado supeditadas a control eleo e incluso habían participado en guerras contra distintas *poleis* arcadias²⁰³. No hay mención alguna a los trifilios hasta el 400, momento en el que los espartanos intervinieron en la zona y arrebataron el control de la Trifilia a la Élide²⁰⁴, alentando la formación de una tribu que uniera a las *poleis* trifilias frente a una posible ataque eleo. En venganza, la Élide prohibió a los laconios participar en los Juegos Olímpicos del 420, de los cuales también se ausentaron los de Lépreo²⁰⁵. Dos años después los eleos intentaron que sus aliados argivos, mantineos y atenienses atacaran Lépreo y, al no conseguirlo, rechazaron la alianza establecida²⁰⁶. No es de extrañar enfrentamiento tan denodado si tenemos en cuenta que la Trifilia, junto con Mesenia, es una de las zonas agrícolas más fértiles de toda Grecia (Lukermann 1972, 148).

²⁰¹ SEG XXIII, 179 ofrece información de una ofrenda de despojos militares en Delfos por parte de los dipeos, aunque el texto no se conserva en buen estado y podría interpretarse de varias formas. Por su parte, SEG XX 716 demuestra que el étnico orestasio se utilizaba como un elemento más del nombre.

²⁰² Para otra interpretación de esta tribu, considerándola una πόλις κατὰ κώμας, Moggi 2001a.

²⁰³ Hdt. IV 148; Tuc. V 31, 1-5; 34, 1-2; 49, 1-50,4 y 62, 1-2.

²⁰⁴ Tuc. V 34, 1.

²⁰⁵ Tuc. V 50, 2.

²⁰⁶ Tuc. V 62, 1.

En el 401-400 el rey Agis decidió castigar a los eleos por su participación en la alianza Argos-Mantineia del 421-420 y por el veto que impusieron a los espartanos en los Juegos Olímpicos²⁰⁷. Los lacedemonios marcharon contra Lépreo. La campaña de Argos consiguió “liberar” del control espartano el oeste arcadio y la Trifilia. La paz con la Élide se firmó en el 397²⁰⁸ pero los gobernadores lacedemonios permanecieron en Arcadia hasta el 395²⁰⁹, momento en el que Esparta ya había puesto su atención en otras miras políticas (Beocia, Atenas, Corinto...).

No sabemos cuánto tiempo se mantuvo esta estructura, aunque se ha sugerido que, al igual que el resto de estructuras tribales, caería con la Confederación Arcadia, a la cual los trifilios se unieron en su fundación (Nielsen 1997, 157; Nielsen 2002, 248-273).

Los trifilios, con la ciudad de Lépreo a la cabeza, asumieron las consignas arcadias, primero con su anexión a la Confederación Arcadia²¹⁰, que se caracterizaba por su exclusivismo étnico (Nielsen 1999, 45 y 2002, 512) y, más tarde, con la manipulación de los mitos y las genealogías. Así, un monumento arcadio levantado en Delfos nombra a Trifilio como hijo de Arcas²¹¹; Pausanias y Jenofonte declaran que los lepreatas²¹² querían ser arcadios²¹³ y el primero asegura que le comunicaron que en su ciudad se encontraba la tumba de Licurgo, hijo de Aleo, aunque no llegara a verla²¹⁴, así como en Figalía se encontraba la tumba de Lépreos, el epónimo de la ciudad²¹⁵. Por su parte, los arcadios también querían que los de Lépreo se consideraran arcadios²¹⁶. Esta relación quedó saldada a través del culto de la Ártemis Helea de Alorio, en la Trifilia, cuyos sacerdotes procedían de Arcadia²¹⁷. Aunque no es seguro cuándo se institucionalizó la costumbre, lo más probable es que fuera mientras la

²⁰⁷ Jen. *Hel* III 2, 22-23.

²⁰⁸ Jen. *Hel*. III 2, 31.

²⁰⁹ Jen. *Hel*. III 5, 12.

²¹⁰ *IG* V2 1, lín. 20

²¹¹ *CEG* II 824, 7; *Plb*. IV 77, 8.

²¹² El étnico, Λεπρεάτας, puede leerse en una inscripción hallada al sureste de la actual aldea de Pavlitsa, la antigua Figalía, y fechada a finales del s. III (Te Riele 1966, 253).

²¹³ Paus. V 5, 3; Jen. *Hel*. VII 1, 26.

²¹⁴ Paus. V 5, 5-6.

²¹⁵ Paus. V 5, 4.

²¹⁶ Strb. VIII 3, 3.

²¹⁷ Strb. VIII 3, 25.

trifilia formó parte de Arcadia (Roy 2000a, 146). La identidad étnica trifilia es una construcción política motivada por unas necesidades defensivas por parte de los trifilios y dominadoras por parte de los espartanos. Formaron tribu sin necesidad de raíces arcaicas.

3.4.3) El *ethnos* arcadio

La segunda tesis de Snodgrass responde plenamente al concepto de etnicidad que tan exitoso ha resultado en los estudios sobre Arcadia. Él define el *ethnos* como una forma de organización superviviente del sistema tribal en época histórica para comunidades ligeramente dispersas, sin centros urbanos pero unidos por lazos culturales, religiosos y políticos, gobernadas por asambleas periódicas reunidas en un solo centro (Snodgrass 1980, 42), lo cual se parece en cierto modo a la definición que de *ethnos* da el propio Aristóteles (Villate 1984). Ahora bien, el *ethnos* permite una gran variedad de condiciones que contemplan, por ejemplo, la posibilidad de formación de estados separados que sólo ocasionalmente se sentirían unidos en un espíritu que podríamos calificar de “nacional” y también la posibilidad de que una o más ciudades crezcan más que el resto llegando a convertirse en *poleis* poderosas que controlen el territorio o dirijan confederaciones (Snodgrass 1980, 42-43). Por su parte, Burelli considera que el *ethnos* arcadio era un sentimiento de unidad cultural, un panarcadismo de esencia religiosa pero entendido en ocasiones con intenciones políticas (Burelli 1995, 83).

El esquema de Snodgrass parece construido expresamente para explicar la evolución política arcadia. Pero existen inconvenientes. En primer lugar, Arcadia contó con numerosas *poleis*, y algunas de ellas bastante poderosas, pero ninguna hegemónica más que en determinados momentos y bajo circunstancias puntuales.

Segundo, nada nos permite afirmar que el poblamiento disperso arcadio se relacione con una pobreza generalizada, a excepción de la propia tradición que así lo mantiene y que lo mantiene porque el poblamiento disperso es el que tradicionalmente se ha adjudicado a las zonas “atrasadas”, aunque los estudios arqueológicos han

demostrado, como ya indiqué, que no tiene por qué ser así. Es decir, que este razonamiento conduce directamente a un círculo vicioso.

Tercero, la insistencia en los lazos religiosos que unirían al *ethnos* encaja tan bien con el perfil arcadio porque en Arcadia la mayoría de los estudios se han centrado en el fenómeno religioso al margen de sus implicaciones sociales.

Cuarto y último, esta interpretación conlleva una carga ideológica tremendamente fuerte que supone la existencia de pueblos más desarrollados y de otros menos evolucionados (evolución que se define, por supuesto, siguiendo los postulados de los que se consideran desarrollados) y concibe la identidad étnico-religiosa como el nexo de unión propio de quienes son más “primitivos”.

A lo largo de este estudio he empleado en variadas ocasiones la expresión “Arcadia” y otras tantas me he referido a características que he definido como “arcadias” o “árcades”. Ahora es el momento de preguntarnos si realmente existió Arcadia, al menos tal y como nosotros la hemos aprehendido, o si este tipo de concepto “nacional” que implica usar la denominación de una región como garante de cierta semejanza y unidad entre sus habitantes no es sino una construcción moderna.

Los propios griegos -otro concepto étnico e identitario (Cardete prensa a)- hablaron de Arcadia y los arcadios y el término “arcadio” se utiliza como una forma de definición por parte de muchos individuos habitantes de la región susodicha. No obstante, la mayoría de las referencias a Arcadia en las fuentes son de carácter mitológico. La Arcadia política, la Arcadia económica, la Arcadia cotidiana reciben, en comparación, menos atención que la Arcadia mítica²¹⁸ y la gran mayoría de los autores que sobre Arcadia hablaron y que acuñaron el término no eran arcadios, lo que nos puede hacer sospechar que tal vez la identidad arcadia fue más impuesta desde fuera que desde dentro (Nielsen 1999, 17).

Puede admitirse que la Arcadia existió como percepción, como imagen, como proyección mental de una determinada área geográfica que los grupos que la habitaron y sus contemporáneos convinieron en algunos momentos y en determinadas

circunstancias en concebir como entidad, pero su conformación es un proceso cambiante que dura siglos y que no podemos extrapolar de un contexto a otro pues no siempre fue entendido ni de la misma manera ni con los mismos límites (Morgan 1999, 386). Por tanto, no podemos hablar de una nación árcade ni de un sentimiento étnico arcadio fuera de especulaciones, ni tampoco afirmar que Arcadia nunca fue un “estado nacional” pero los arcadios sí se sentían unidos por lazos “patrióticos”, como afirman Nielsen (1999) o Burelli (1995, 57) porque apenas si contamos con testimonios de arcadios que hablen sobre Arcadia así que, ¿cómo podemos deducir que existió un sentimiento de unidad? El propio Nielsen (2002, 155) reconoce que en Arcadia era mucho más fuerte el sentimiento identitario local que el regional (Borgeaud 1979, 29). De hecho, tanto Diodoro como Pausanias defienden que la razón por la que algunas comunidades se levantaron contra Megalópolis y el sinecismo fue porque éste les obligaba a abandonar su localidad, su *patris*²¹⁹.

Los enfrentamientos entre comunidades arcadias fueron comunes y bastante abundantes durante toda la historia griega. Ni siquiera en el momento de la formación de la Confederación Arcadia hubo acuerdo y sí muchos enfrentamientos, como comentaré más adelante. Que a Megalópolis le interesara presentarse como representante de una causa panarcadia y que para ello utilizara símbolos, manipulara imágenes y favoreciera la construcción de paisajes que, de una u otra manera, la mayoría de los que vivían en la región (y posiblemente en este caso la “región” debiera limitarse al área de Megalópolis y no al resto de Arcadia) estaban capacitados para reconocer, no quiere decir que existiera un sentimiento nacional ni una unidad panarcadia, a lo sumo un cierto poso común o lo que he calificado, siguiendo a J. Hall, de indicios, que no criterios, de etnicidad (Hall 1997, 22-24). La diferencia estriba en que los criterios implican etnicidad, mientras que los indicios son sólo eso, posibilidades que no tienen por qué cuajar en un sentimiento consensuado.

Dichos indicios serían para los “arcadios” un ambivalente corpus de leyendas (ambivalente porque cada zona tiene el suyo propio e incluso las figuras más

²¹⁸ Un estudio sobre el particular lo recoge Nielsen 1999. Uno de los pocos análisis antiguos de una ciudad arcadia desde el punto de vista político nos lo ofrece Aristóteles en su *Constitución de los tegeatas*.

²¹⁹ Diod. XV 94, 1; Paus. VIII 27, 5.

prominentes, como la de Despina, no aparecen en todas partes); cierta semejanza en el “panteón” divino (aunque destacando la fragmentación regional); cierta historia compartida (aun cuando la oposición entre las comunidades arcadias, como por ejemplo entre Tegea y Mantinea, es más que conocida); una serie de tópicos culturales contruidos en época clásica (los arcadios son pelasgos²²⁰ o autóctonos²²¹, más antiguos que la luna²²² y comedores de bellotas²²³); un dialecto común²²⁴ y, en las zonas montañosas, ciertas semejanzas en las formas de organización que diferían para la Arcadia del este, que contaba con un relieve mucho menos abrupto y varias llanuras económicamente relevantes²²⁵.

En cuanto a los criterios de etnicidad, en el caso arcadio, aquellos que defienden su carácter étnico recurren a la figura de Arcas y a la tierra de los árcades. Arcas, según el mito que ha llegado hasta nosotros, fue el héroe civilizador que enseñó a los arcadios a cultivar la tierra, a usar el trigo para hacer pan (la comida civilizada por antonomasia frente a las bellotas) y a tejer los vestidos. Hijo de la osa Calisto, a la que terminaría asaeteando bajo forma animal, sin saber que mataba con ello a su

²²⁰ Pelasgo como adjetivo puede hacer referencia tanto a los supuestos descendientes de este mítico personaje de trazos prehelénicos para la cultura griega clásica (Tuc. I 3, 2) como, de un modo más genérico, a la totalidad del mundo griego o a buena parte de él (Strb. V 2, 3).

²²¹ Éforo *FGrHist* 70 F 113; Helánico *FGrHist* 4 F 161; Hdt. I 1, 46; II 171, 2 y VIII 73; Tuc. I 2, 3; Strb. V 2, 4; Paus. VIII 1, 4.

²²² Hipio de Regio *FGrHist* 554 F 7; Aristof. *Nub.* 398; Licof. *Alex.* 479-483; Apolo. Rodas IV 264-265; Ov. *Fast.* 281 y 2289-2290. Los arcadios no siempre son descritos como los moradores más antiguos de Grecia. De hecho, el propio Pausanias, que recoge la tradición árcade de que Pelasgo fue el primer habitante del mundo (Paus. VIII 1, 4), también hace referencia a Arante, el primer hombre de la Flisia, tres generaciones más antiguo que Pelasgo (Paus. II 12, 4-5) y que los autóctonos atenienses (Paus. II 14, 4). Las “peleas” por la autoctonía eran más que frecuentes entre los griegos (Hdt. II 2; Paus. I 14, 2). Sobre Pelasgo existen otras genealogías que le hacen hijo de Niobe y Zeus (Acusilao, *FGrHist* 2 F 25: Dioni. Halicar. *Ant. Rom.* I 17, 2-3; Apolod. II 1, 1) o incluso hijo del argivo Aresto, emigrado a Arcadia y héroe civilizador de la misma (Charax *FGrHist* 103 F 15).

²²³ Hdt. I 66; Plb. IV 20-21; Paus. VIII 42, 2-6.

²²⁴ Parece que el dialecto no fue un factor de cohesión importante para los arcadios, como si lo fue, por ejemplo, para mesenios y espartanos (Hall 1997, 180). De hecho, no existió un alfabeto local y un documento tan importante como el decreto federal (*IG* V2, 1) está escrito en dialecto ático (Nielsen 1999, 38), ya que a partir del s. IV comenzó a extenderse por Arcadia el griego de la *koiné* (Dubois 1988, 13, n. 19). El proto-arcadio chipriota llegó a su cenit en el s. V y empezó a decaer y el dialecto arcadio acabaría muriendo en el s. II d. C. sin que el período imperial lo revitalizara, como ocurrió con el etolio (Dubois 1988, 14).

²²⁵ Nielsen 1999 ofrece un análisis exhaustivo de las características que convertirían a Arcadia en un *ethnos*, aunque no se atreve a calificarla de “estado étnico”. Analiza a Arcadia como totalidad, pero sostiene que la verdadera unidad de organización era la polis o la aldea, cada una con una identidad muy marcada. Los mismos principios definidores de *ethnos* con los que Nielsen analiza Arcadia (extraídos de Smith 1986) son utilizados por Pretzler para estudiar Tegea (Pretzler 1999b).

madre, es una figura muy importante en el mito transmitido por autores tardíos²²⁶, pero no hay referencias arqueológicas a su culto en ninguna parte de Arcadia, mientras que otros héroes y heroínas, como Licaón²²⁷ o Heracles²²⁸ o Penélope²²⁹, sí que cuentan con una proyección cultural en diversas zonas de la región arcadia. Dada la falta de protagonismo absoluto de Arcas fuera del universo mitológico helenístico y romano, puede sostenerse que realmente la figura del “civilizador” de Arcadia nace con las necesidades políticas del s. IV, que son las que motivan la construcción de una Arcadia unida.

El fundador mítico de Arcadia, el ancestro común, pudo no ser Arcas, sino Licaón, una figura mucho más antigua (aparece ya en Hesíodo²³⁰) y con una tradición cultural y mítica bastante desarrollada. Cada vez que alguna de las *poleis* arcadias pretendió desarrollar posiciones panarcadias, la figura simbólica elegida para representarles fue el Zeus del Liceo, es decir, el Zeus que castigó a Licaón, un Zeus que, según determinadas tradiciones, habría nacido precisamente en la Parrasia²³¹, siendo alimentado y cuidado por ninfas que llevan por nombre topónimos árcades²³². Así ocurre, por ejemplo, con la llamada “Acuñación Arcadia” del V (Williams 1965) o con las acuñaciones de Megalópolis (Nielsen 2002, 151), que trataré en profundidad en el capítulo dedicado a la Parrasia. No obstante, Licaón se circunscribe al área de Megalópolis y no se conoce más culto a este héroe aparte del que se le ofrendó en el monte Liceo, consagrado a él.

En cuanto a la vinculación a una tierra específica, Roy considera que Arcadia no fue al principio un concepto geográfico sino humano, ya que era la tierra de los

²²⁶ Eratost. *Cat.* VIII; Apolod. III 8, 2. Paus. VIII 3, 6-4, 1; Higin. *Fab.* II, 1; Ov. *Met.* II, 409; Ov. *Fast.* II, 155 y diversos escolios (Borgeaud 1979, 49).

²²⁷ Las referencias a Licaón, señor de la Parrasia y, concretamente, del monte Liceo son comunes a la literatura antigua, desde Hesíodo a los Padres de la Iglesia, que lo tomaron como muestra de la depravación del paganismo. Véase Hes. *Frag.* 163; Apolod. III 8, 1; Ov. *Met.* I 198-239; Licof. *Alex.* 480-481; Arnob., *Adv. Gent.* IV 24; Non. *D.* XVIII 20; Paus. VIII 2, 3-4; Higin. *Astr.* II 4; Clem. Alej. *Protr.* II 36, 5; S. Agust. *De civit. Dei* XVIII 17.

²²⁸ Eratost. *Cat.* 40; Paus. VIII 31, 3-4; Hdt. II 146.

²²⁹ Paus. V 15, 6, 8 y 9 y VIII 12, 5; Non. *D.* XIV 93, que distingue entre el Pan Nomios, hijo de Hermes y Penélope, y el Pan Agrios, hijo de Zeus y una ninfa; Hdt. II 145; Apolod. *Epi.* VII 38; Cic. *Nat. Deor.* XXII 55-56; Plu. *Moralia* XVII. Un buen estudio sobre Penélope lo encontramos en M. M. Mactoux, *Pénélope: légende et mythe*, Paris, 1975.

²³⁰ Hes. *Frag.* 160 y 161

²³¹ Paus. VIII 38, 2.

arcadios (Roy 1968, 20), a la que dio nombre el héroe Arcas. Ciertamente, el mito de la autoctonía existió antes de la aparición en escena de Megalópolis²³³; no obstante, fue el poder megalopolitano el que lo extendió y consiguió que, para en el s. IV, se hubiese convertido en un tópico de la oratoria, especialmente de la propagandística procedente de Arcadia, como es el caso de Licomedes de Mantinea²³⁴.

Tanto las fuentes literarias (en las que el étnico que generalmente se utiliza es el que corresponde a la “patria chica” y no a la macro entidad que recibía por nombre Arcadia) como las arqueológicas (los santuarios extraurbanos son una marca fronteriza de envergadura en el paisaje de la región, mostrando la separación, agresiva en muchas ocasiones, entre las diferentes *poleis*) señalan cómo el sentimiento de pertenencia, la identidad, se desarrolló mucho más a escala local (Nielsen 1999, 59-60; Borgeaud 1979, 29) y tribal, pues las *poleis* necesitaban que sus territorios mantuvieran su dependencia de ellas (y la ideología tiene uno de sus más certeros modos de control en la construcción de la diferencia) y las tribus precisaban de unos lazos fuertes que las unieran frente al enemigo que había propiciado su formación.

La conciencia étnica precisa una centralización del pensamiento, una imposición ideológica, una unión contra el Otro, que es quien motiva la propia definición del grupo mismo. ¿Quién fue el Otro para los arcadios?, ¿cuál fue el centro de irradiación ideológico capaz de amalgamar las afinidades culturales para otorgarles el rango de sentimiento étnico? Hasta la construcción de Megalópolis y la imposición por parte de sus elites de la Confederación Arcadia, el Otro fue para la mayoría de las *poleis* arcadias (estuviesen o no organizadas en tribus) otra polis arcadia. Los enfrentamientos entre Mantinea y Tegea, entre Clítor y Orcómeno, etc. modificaron la historia de las *poleis* de la región en mayor grado que las luchas contra poderes externos, excepción hecha de Esparta. Pero Esparta nunca pudo ser el Otro más que para las comunidades amenazadas directamente (para los parrasios, para los figalios), puesto que varias de las *poleis* arcadias fueron proespartanas durante gran parte de su historia, mientras los que supuestamente compartían “sentimiento étnico” con ellas

²³² Paus. VIII 38, 3.

²³³ Tuc. I 2, 3; Hdt. VIII 73.

²³⁴ Jen. *Hel.* VII 1, 23.

eran atacadas y sometidas por los lacedemonios. Una prueba de las estrechas relaciones de Esparta con Tegea es la tesaurización de moneda espartana en el santuario de Atenea Alea. En este templo se encontró un documento relativo a una donación y a un testamento que suponían un depósito importante de capital procedente de Esparta (Burelli Berguese 1995, 60). Posidonio, por su parte, también nos confirma que los espartanos tesaurizaban oro y plata en Arcadia, puesto que no podían poseerla en su patria²³⁵.

Sin un centro de poder no puede existir una construcción étnica y en Arcadia no existió tal cosa hasta la fundación de Megalópolis. No obstante, Megalópolis frustró la posibilidad de que Arcadia adquiriera una conciencia étnica porque pretendió lograrla por la fuerza. En vez de ofrecer un enemigo contra el que definirse, impuso la definición desde arriba y no tuvo éxito puesto que la vida de la Confederación Arcadia, la máxima expresión panarcadia, fue corta y azarosa. A pesar de todo, el aparato ideológico que desarrolló Megalópolis con la intención de construir una identidad perduró mucho más que la propia ciudad y ha llegado hasta nosotros como el esqueleto de un proyecto que nunca triunfó.

²³⁵ Posidonio *FGrHist* 87 F 48.

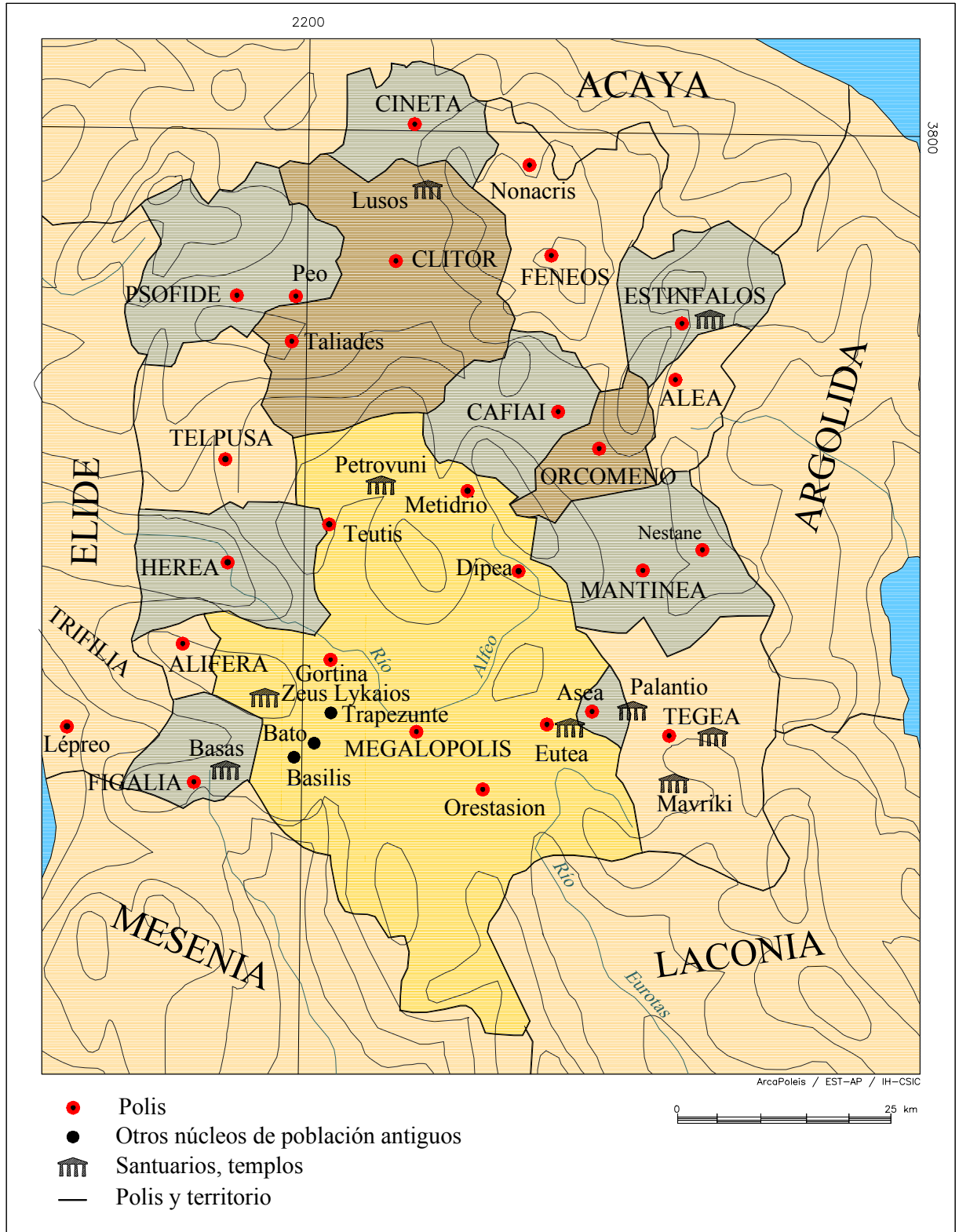


Fig. 13. Arcadia y sus poleis (s. IV)

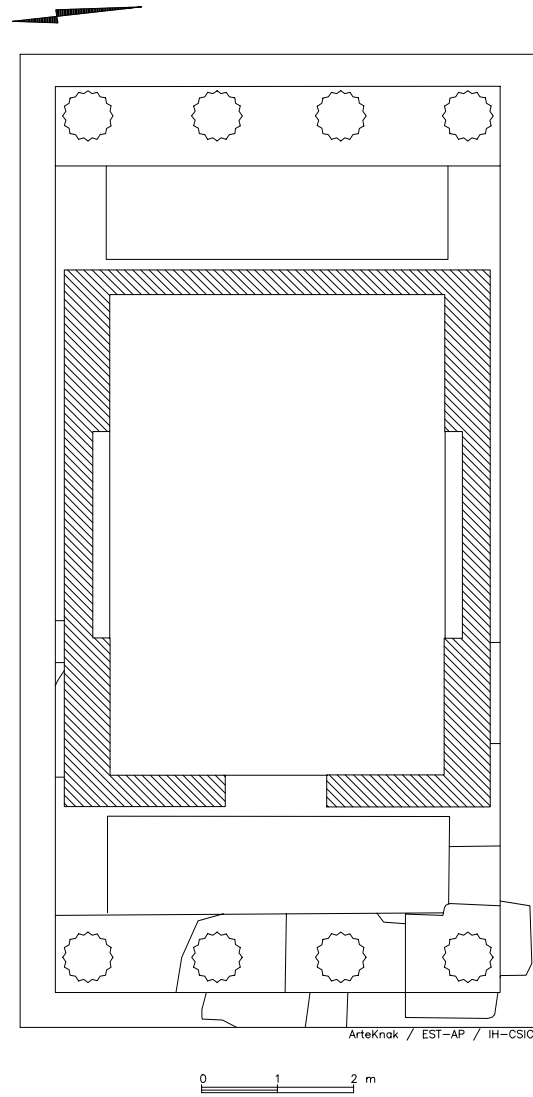


Fig. 14. Planta del templo de Ártemis Knakeatis, Mavriki
(Brulotte 1995, pl. 8)

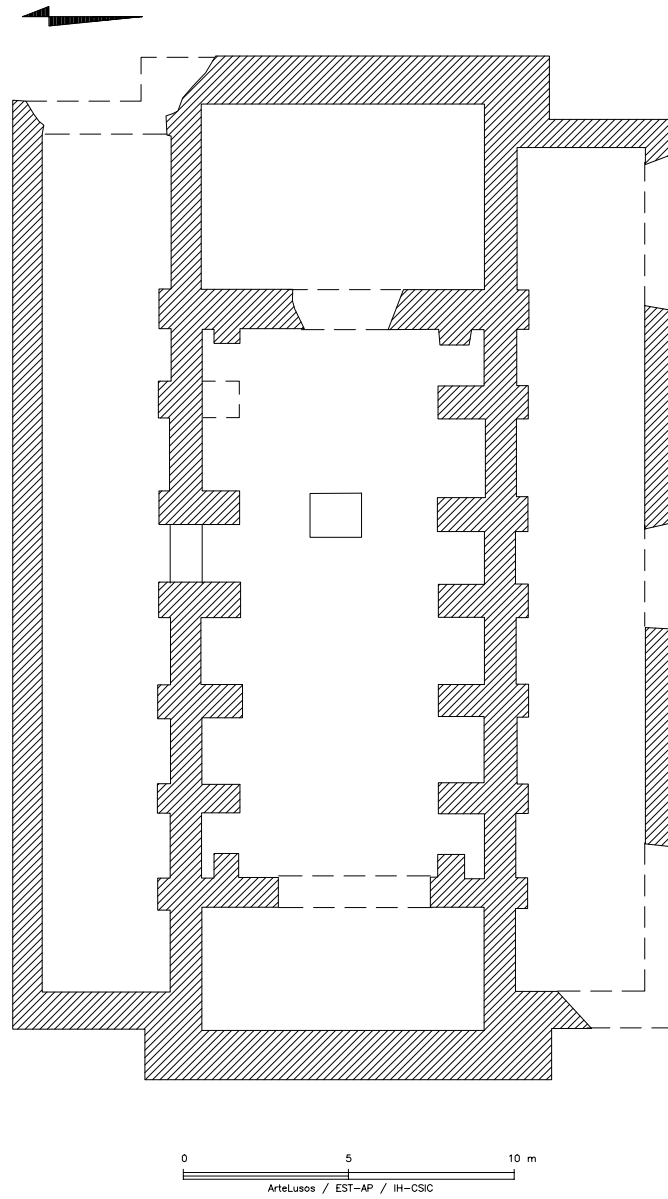


Fig. 15. Templo de Ártemis en Lusos
(Mitsopoulos-León 1998, 71)



Fig. 16. Caballo arcaico de bronce del santuario de la Ártemis de Luso
(Voyatzis 1990, pl. 70 L5)

Fig. 17. Figura masculina arcaica de bronce del santuario de la Ártemis de Luso
(Voyatzis 1990, pl. 70 L5)



Fig. 18. Ruinas del templo de Poseidón y Atenea en el Monte Boreion, Asea
(Jost 1985, pl. 52. Fig. 3)

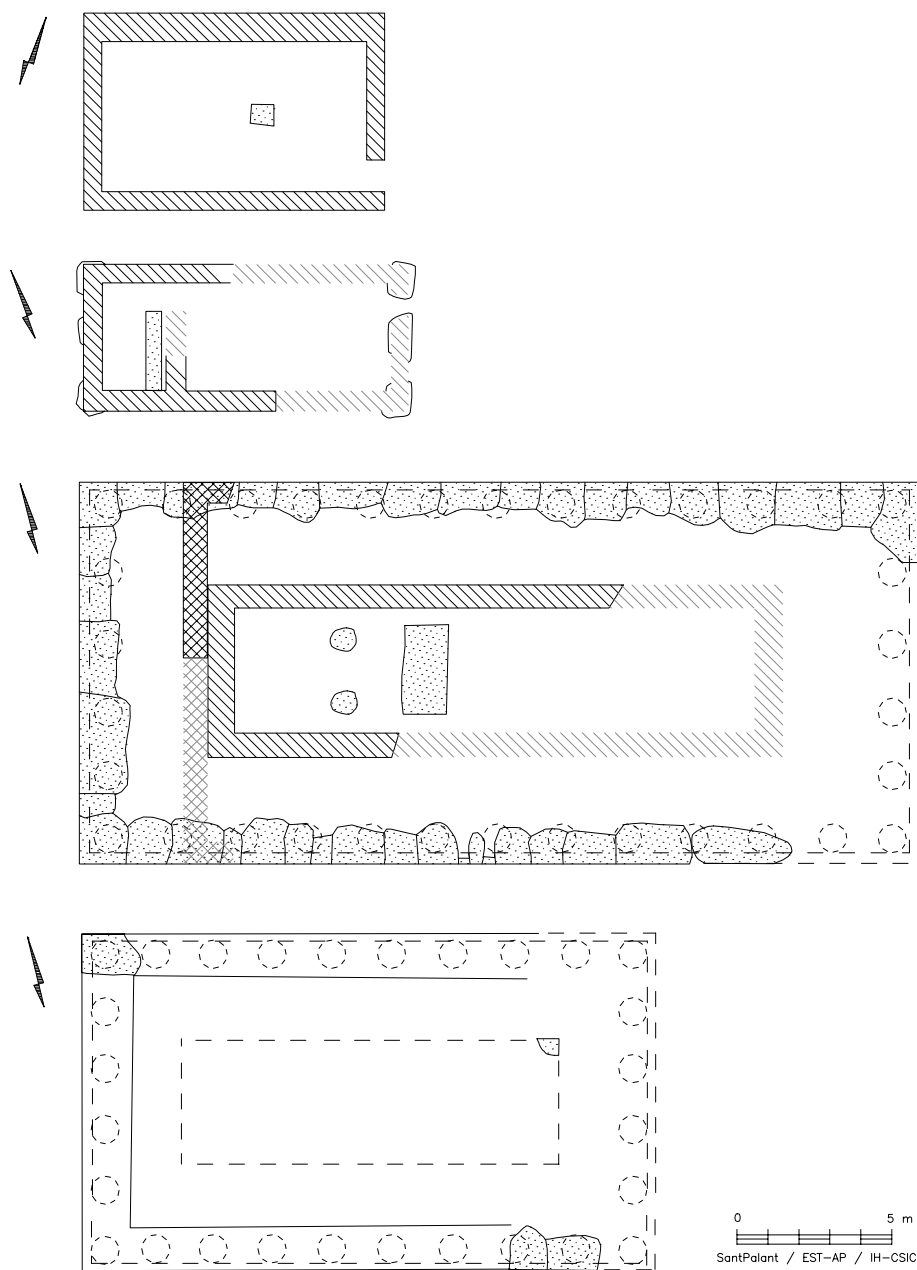


Fig. 19. Plantas de los cuatro templos de Palantio
(Ostby 1992-1993, 73)

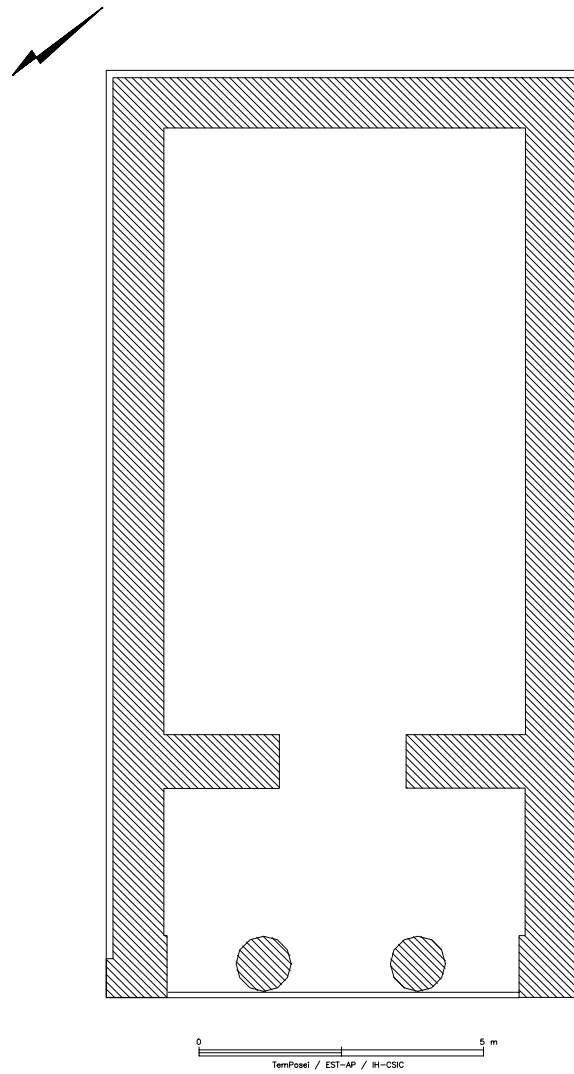


Fig. 20. Planta del templo de Petrovuni
(Según modelo de Hiller von Gaertringen 1911, 33)

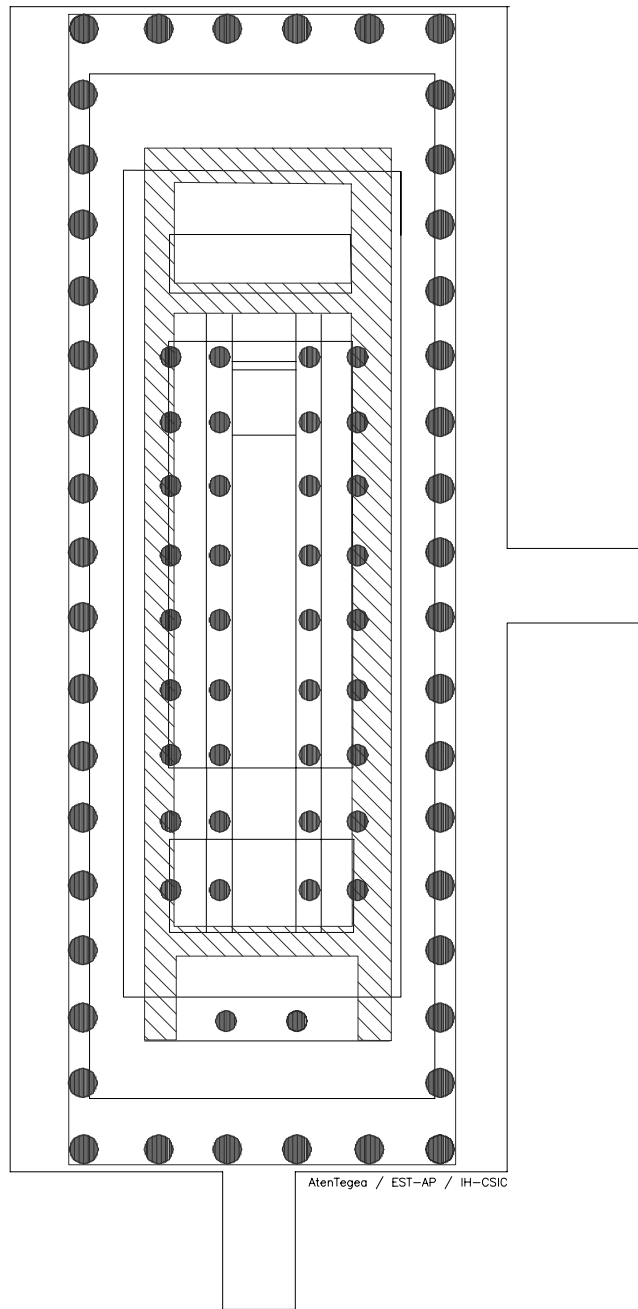


Fig 21. Planta del templo de Atenea Alea en Tegea
(Ostby 1997, 84)



Fig. 22. Atenea armada
hallada en el santuario de
Atenea Alea
(Jost 1985, pl. 37, fig. 4)



Fig. 23. Colina de Gortsuli, Mantinea.
Emplazamiento de la antigua Ptolis
(Fotografía: M^a Cruz Cardete del Olmo)



Fig. 24. Vista general de Orcómeno (N-NO)
(Fotografía: M^a Cruz Cardete del Olmo)

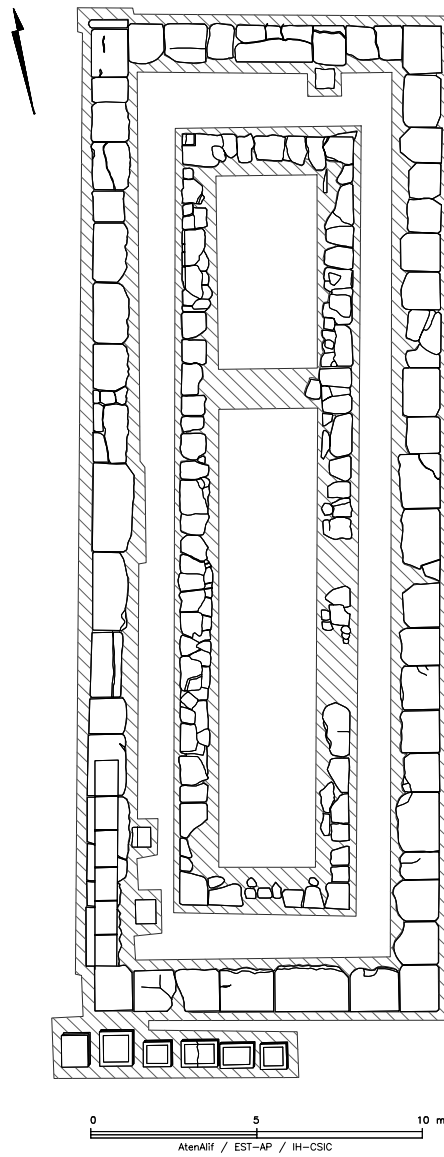


Fig 25. Planta del templo de Atenea en Alifera
(Orlandos 1967-1968, pl. 63)



Fig. 26. "Santuario inferior" de Gortina, dedicado a Asclepio
(Ginouvès 1959, 6)

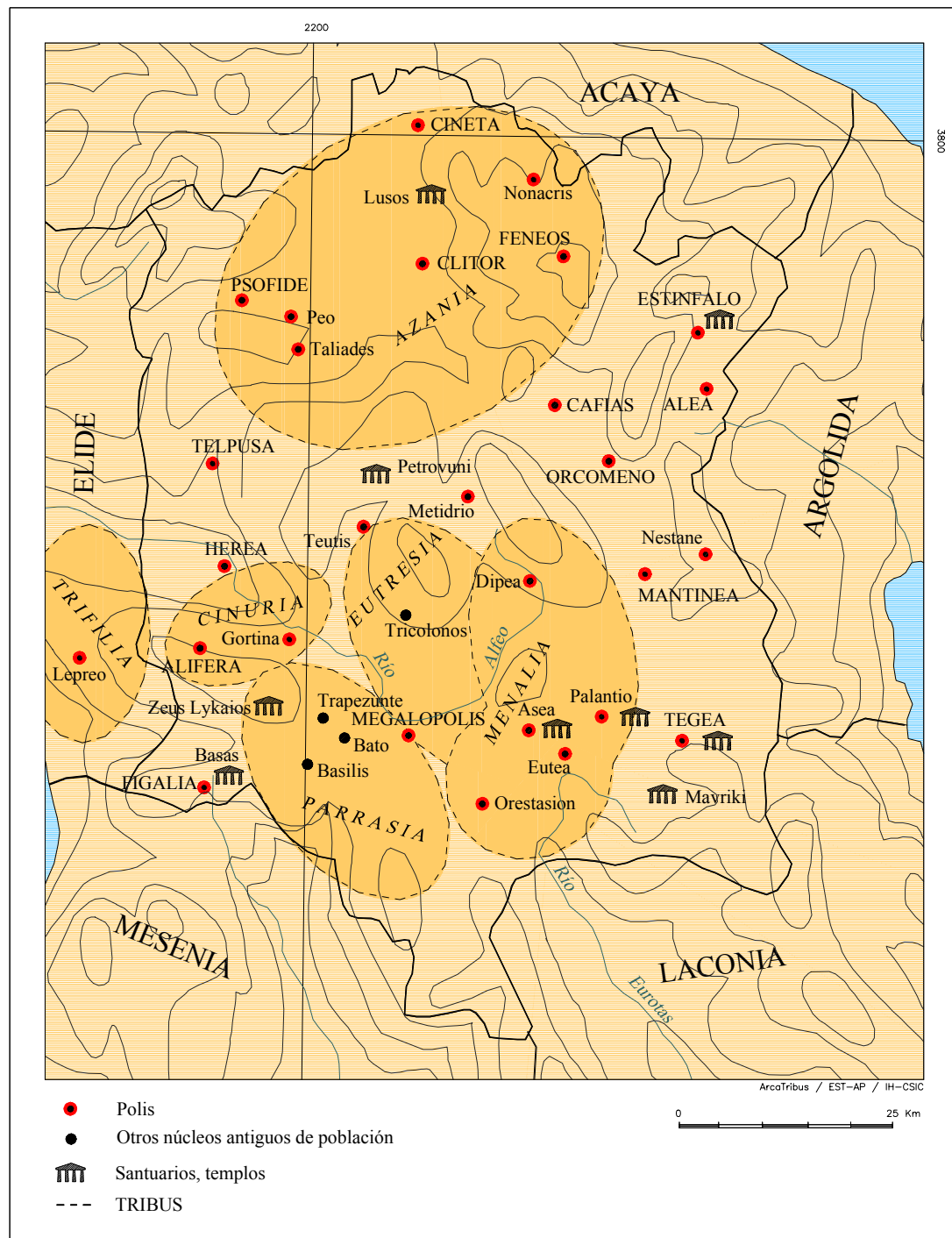


Fig. 27. Las Tribus Arcadias

IV. EL TERRITORIO FIGALIO

4.1) El territorio figalio

El territorio figalio es característicamente montañoso, como puede compararse en el mapa adjunto (**lám. XX, fig. 28**). Aunque las cotas no son tan altas como en otras zonas, el relieve es muy abrupto y escarpado, sin ningún valle ni llanura destacable. El río Neda lo atraviesa de este a oeste en la zona meridional conectándolo con el monte Hira, el reducto de la resistencia mesenia tantas veces atacado por los lacedemonios. Por un lado, el río puede servir como canal de comunicación pero, por otro, como ya señalaron los viajeros y exploradores del s. XIX, el cruce por su escarpado curso es no sólo difícil sino también peligroso, de modo que la principal vía de acceso es por el norte (Jost 1985, 83).

El Límax es un afluente del Neda que discurre muy cerca del emplazamiento de la ciudad de Figalía, desembocando en el Neda a unos 2 kilómetros de la misma, de modo que se une a los cursos fluviales que descienden del Cotilo. Las fronteras del territorio se corresponden con sus límites naturales: al norte el monte Minti, perteneciente a la cadena montañosa denominada Fanari, que comprende al Cotilo al este y se prolonga hacia el oeste. El límite sur se identifica con el macizo de San Elías, el este con el macizo montañoso que une el Liceo con el monte Tetrazi y el oeste con el valle de Vervitsa, la actual Petralona²³⁶. El monte Hira se alza a 874 m. en dirección noroeste hacia Basas desde el monte Tetragion. La altura superior de Basas (1130 m.) le permite controlar su área, incluido el monte Hira, al que tiene bajo su órbita visual. Si desde un punto de vista interno Basas domina, desde un punto de vista exterior a él su posición destacada le convierte en un hito, en un punto nodal del paisaje que puede verse prácticamente desde cualquier parte, como demuestra el modelo digital de la frontera suroeste (**lám. XXVI, fig. 37**) que comentaré en su momento. Desde Basas se

²³⁶ Al respecto del límite oeste, Cooper localiza restos de una torre circular al suroeste del Stomio, sobre el valle del Neda, a la altura de la llanura costera de la baja Trifilia. Por su técnica constructiva podría datarse en la primera mitad del s. IV, así que no podemos dilucidar si fue una avanzadilla tardía o si el territorio de Figalía en épocas anteriores también comprendía esta zona (Cooper 1972, 363).

controla visualmente toda la frontera con Mesenia que, en reciprocidad, es dominada por la altitud del santuario del Apolo Epicuro.

Como ya esbocé en el capítulo anterior, la proyección, construcción, mantenimiento y embellecimiento de un santuario como el de Basas, de gran calidad artística y técnica ya desde finales del s. VII, indica la existencia de un poder fuerte que precise tamaña monumentalización para afirmarse y continuar creciendo y, por supuesto, que sea capaz de sufragar los gastos derivados de la empresa. La existencia de dicho poder implica la de una sociedad compleja y desarrollada, una sociedad estatal.

Las excavaciones en la polis de Figalía han sido, en términos generales, escasas y poco sistematizadas. Se han limitado a sacar a la luz una serie de restos y a resaltar la existencia de otros que ya se conocían, pero sin un programa científico que analizara los contextos de una forma ordenada (Arapogiannis 1996; Jost 1985, 86). Por otra parte, tampoco contamos con prospecciones detalladas del territorio ni con otros estudios arqueológicos que permitan explicar con precisión las formas de habitación de la ciudad ni del territorio, lo que sin duda complica un análisis contextual. No obstante, con las intervenciones llevadas a cabo (especialmente las de los años 1995-1997 a cargo de X. Arapogiannis, éfora de Olimpia, el término administrativo al que hoy en día pertenece Figalía, así como la somera “prospección” realizada por Cooper y Myers) y una metodología precisa es posible plantear importantes preguntas sobre los paisajes figalios y las motivaciones de sus constructores así como aproximarse a respuestas rigurosas para algunas de ellas.

En la cima de lo que fuera la acrópolis figalia, cuya antigüedad se remonta al menos al s. VI (Nielsen 2002, 163), en el sector sur, los viajeros del XIX hablaban de las ruinas de dos capillas y de un recinto elíptico de origen muy probablemente medieval (Leake 1968, 496), hoy desaparecidos prácticamente en su totalidad, a excepción de algunos cimientos para los que no contamos con datación. La ladera meridional es más rica en hallazgos; de hecho, parte de la muralla y la capilla de la Virgen, que se encuentran muy cerca de una fuente clásica (Orlandos 1911, pl. 20, fig. 1), fueron construidas con piedras y columnas antiguas reutilizadas (**lám. XXI, figs. 29**

y 30) y es en esta área donde se ha excavado recientemente el santuario que se supone dedicado a la Ártemis Soteira (**lám. XXII, fig. 31**).

El sector oeste no es menos interesante. Allí encontramos una capilla bizantina, la Capilla de la Cruz, en cuyo interior y alrededores se pueden ver desde tambores de columnas clásicas hasta frisos con metopas y triglifos y a unos 50 m. al este restos de cimientos y columnas; también contamos con ruinas de monumentos, destacando uno rectangular de 8 x 14 m. cortado en dos por un muro transversal. Está situado 200 m. al sur de Kordovuli y se ha propuesto su identificación con un templo, aunque no se puede precisar con exactitud su naturaleza funcional (Jost 1985, 87). A lo largo de la carretera moderna también se hallan numerosos restos antiguos dispersos (fragmentos de columnas, cimientos, etc.) (Jost 1985, 87).

Tanto lo dicho hasta el momento como los argumentos que paso a desarrollar remontan la articulación de la polis y su papel en la construcción física y mental del paisaje figalio a época arcaica (Nielsen 2002, 163; Hejnic 1961, 44; Cardete 2003, 52-54). Como expuse en el anterior capítulo, la historiografía ha desarrollado una serie de características intrínsecas a la polis que nos ayudan a detectar su existencia y comprender sus procesos de articulación. En la Figalía arcaica se encuentran la gran mayoría de dichas características.

Heródoto utiliza un étnico cívico (Φιγαλεὺς) para calificar a los figalios²³⁷. No contamos con ninguna fuente arcaica en la que se mencione el étnico cívico figalio, pero Heródoto lo emplea para referirse al 490, no al momento en el que él escribe. Ya en época clásica, el étnico-cívico figalio queda atestiguado tanto en un nivel individual²³⁸ como colectivo²³⁹.

Las relaciones exteriores institucionalizadas son, como expliqué, un indicador de la existencia de polis. Pausanias, en el contexto del enfrentamiento espartano-mesenio, nos cuenta cómo la lucha entre lacedemonios y figalios condujo a la toma de las murallas de Figalía, y con ellas de la ciudad, por los espartanos durante el

²³⁷ Hdt. VI 83, 2.

²³⁸ *IVO* 161.

²³⁹ *CID* II 4 III líns. 1-3 y 45. Están constatados también sistemas de subdivisiones cívicas en los que se incorporaban los ciudadanos (Nielsen 1996b, 127). Se desconoce para qué eran empleados, pero parece que, al contrario que en los *demoi* áticos, no se utilizaron para acuñar sub-étnicos (Nielsen 2002, 472).

arcontado de Milciades, que se data en el 659²⁴⁰. Una muralla no implica necesariamente la existencia de una polis²⁴¹, pero sí que la hace más probable, especialmente cuando no se trata de un dato aislado, sino de un elemento congruente dentro de un contexto social preciso.

Los duros enfrentamientos entre Figalía y Esparta así como las alianzas entre figalios y mesenios comienzan pronto. El episodio que cita Pausanias pertenece a la II Guerra Mesenia, que tendría lugar hacia la segunda mitad del VII (el 659 es una fecha referente, la primera caída de Figalía en poder de Esparta). La conquista espartana fue seguida de una consulta figalia al oráculo de Delfos para discernir un modo de recuperar su tierra. La relación con los santuarios panhelénicos, no sólo con Olimpia, sino también con Delfos, Delos o Dodona, es otra de las características de una polis. El individuo que acude a Delfos no suele hacerlo a título personal, sino que es representante de una comunidad con entidad política y presencia institucional.

La Pitia vaticinó a los figalios que la única forma de regresar a su patria sería consiguiendo poner al frente de sus tropas a un cuerpo de 100 orestasios, que morirían en la batalla, sacrificándose gustosos por los figalios²⁴². Los figalios, en agradecimiento por el desinteresado apoyo orestasio, honraron a sus muertos con una tumba en el ágora en la que se les dedicaban honores de héroes cada año²⁴³. La existencia de una tumba en el ágora es algo excepcional²⁴⁴, sobre todo si tenemos en cuenta que se mantuvo vigente hasta el s. II d. C. y que es uno de los cultos más antiguos de este tipo de los que se tiene noticia en Grecia (Jost 1985, 539 y 1998, 259; Pretzler 1999a, 74). Su presencia en el centro mismo de la comunidad cívico-política es un producto de la utilización del mito y de la creencia como forma de construcción de la realidad aunque la causa última de que este culto tan peculiar se mantuviera vivo durante tanto tiempo, habiendo otros que recordaban igualmente el odio a Esparta, se escapa a una interpretación más concreta.

²⁴⁰ Paus. VIII 39, 3.

²⁴¹ Una kome también puede contar con muralla, al igual que una polis puede no tenerla, pero no es lo más frecuente (Hansen 1995a, 61).

²⁴² Paus. VIII 39, 4-5.

²⁴³ Paus. VIII 41, 1.

²⁴⁴ La tumba en el ágora solía reservarse a los fundadores de colonias. Irad Malkin llevó a cabo un estudio exhaustivo del tema en su *Religion and colonization in Ancient Greece*, Leiden, 1987, estudio que ha continuado con *The returns of Odysseus: colonization and ethnicity*, Berkeley, 1998.

La identidad figalia se formó por oposición a los espartanos y a sus enemigos arcadios (sobre todo los mantineos) más que por comunidad entre los propios figalios. Los símbolos y las imágenes de la identidad política figalia así lo demuestran, pues casi siempre están relacionados con la lucha contra los lacedemonios. La actuación de los de Orestasion no deja de ser un heroísmo de leyenda, pero sus buenas relaciones con los figalios, enemigos de los espartanos, incide en la importancia que tiene el enemigo a la hora de construir identidad en una zona de frontera. Orestasion era, como ya dije, una de las comunidades que formaba parte de lo que acabaría conociéndose como tribu menalia. Los menalios, al igual que el resto de las comunidades agrupadas en tribus, se unieron para ser más fuertes contra Esparta y contra enemigos internos de gran calado como Mantinea y Tegea. Aunque Figalía no formara parte de tribu alguna²⁴⁵, los enemigos eran comunes, de modo que es lógico que mantuviese buenas relaciones diplomáticas con las tribus adyacentes y que pertrecharan en ocasiones alianzas militares. Ni los menalios eran un peligro para los figalios ni los figalios para los menalios y, sin embargo, Esparta constituía una brutal amenaza para ambos.

Si los espartanos eran los enemigos por antonomasia, los grandes aliados de Figalía durante casi toda su vida política fueron los mesenios. La leyenda cuenta que Aristómenes, el famoso caudillo mesenio, mantuvo estrechos contactos con Figalía, hasta el extremo de conceder la mano de su hermana a un figalio. Cooper considera que dicha boda no tiene por qué ser ficticia ya que las uniones matrimoniales entre mesenios, figalios y habitantes de Lépreo eran bastante comunes, incluso hoy en día continúan celebrándose (Cooper 1996, 45 y 52).

Hacia el 650 se conocen asentamientos mesenios en la zona de Basas, coincidiendo con un notable aumento de las ofrendas votivas tanto en el Apolo Basitas como en los templos del Cotilo, lo que podría indicar una activa participación mesenia en el culto figalio (Cooper 1996, 58). En el s. IV el historiador Calístenes llamaba a la Arcadia la “segunda tierra materna”²⁴⁶ y nos refiere, al igual que hará posteriormente Pausanias, una resolución arcadia que concedía los mismos derechos civiles a los

²⁴⁵ E. Meyer (1968) consideraba que la Parrasia habría comprendido en sus momentos de mayor expansión a Figalía.

²⁴⁶ Calístenes *FGrHist* 124 F 23, *apud* Plb. IV 33, 5. Calístenes combina la información sobre Aristócrates con la de Aristómenes, así como sus respectivos períodos históricos.

mesenios hacia el s. VII y a principios del s. V²⁴⁷. La costumbre mesenia de asentarse en Arcadia se refleja en el ya citado tratado Staatsverträge n° 112 entre Esparta y Tegea (550 a. C.) en el que ésta se compromete a no otorgar la ciudadanía a los mesenios.

La oposición a Esparta se mantuvo viva a lo largo de toda la época clásica, como señalan algunas fuentes. Tucídides, por ejemplo, nos informa sobre las incursiones espartanas en Figalía entre el 421-415²⁴⁸. En estas fechas puede decirse que todo el territorio figalio estaba en manos lacedemonias (Cooper 1996, 5) y que el recurso a la alianza con los argivos para defenderse de Esparta era moneda común (Dusanic 1970, 286-287; Cooper 1996, 53). También tenemos noticias de que formó parte de la Liga del Peloponeso hacia el 374 (Nielsen 1996a, 92) y es posible que formara parte de Confederación Arcadia (Roy 1971, 571). Fuera o no una de las comunidades obligadas a contribuir al sinecismo, lo cierto es que Figalía mantuvo su *status* poliado, como demuestra una inscripción délfica (ca. 360), en la que es listada como τ[άδε] π[όλιες] καὶ ἰδιῶται ἐπάρξαντο²⁴⁹. Polibio la califica con regularidad como polis²⁵⁰ y a sus habitantes como *politai*²⁵¹ y hay constancia de la existencia de magistrados: ταμίαι²⁵² [δα]μιουργοί²⁵³ y, de forma general, ἀρχονταί²⁵⁴. Harmodio de Lépreo utiliza también el término polis y menciona representaciones corales, sacrificios comunales y dos oficiales²⁵⁵. Hacia el 240 firmó un tratado con Mesene en el que ambas entidades son descritas como polis²⁵⁶ y entre 280-146 aparece como miembro de la acuñación federal de la Confederación Aquea (Head 1911, 418).

En cuanto a su orientación política, puede suponerse que se trataba de una polis democrática (otro motivo más de enfrentamiento con Esparta, quizá producto de esa

²⁴⁷ Paus. IV 22, 2, quien narra cómo tras la derrota mesenia en la guerra de Tirteo los arcadios escoltaron a los mesenios hasta el asilo del monte Liceo, donde les proporcionaron ropa y comida y ofrecieron a los refugiados compartir la tierra a través de un tratado de partición.

²⁴⁸ Tuc. V 33, 1-2; V 49 y V 58.

²⁴⁹ CID II 4 III, líns. 1 y 45.

²⁵⁰ Plb. IV 3, 5; 31, 1; 79, 6-8.

²⁵¹ Plb. IV 79, 6.

²⁵² IG V 2, 420, lín. 10.

²⁵³ IG V 2, 423, lín. 3.

²⁵⁴ IG V2, 420, lín. 9.

²⁵⁵ Harmodio *FGrHist* 319 F 1.

²⁵⁶ IG V 2, 419, líns. 14-15.

misma oposición), lo cual nos comunica indirectamente Diodoro Sículo al referirnos el fracasado golpe de estado oligárquico del 374²⁵⁷. Incluso podemos atisbar la continuación en puestos de poder de la familia Tharyk (Nielsen 2002, 340-341). La tradición cuenta que Tharyk era cuñado de Aristómenes. A principios del IV un tal [Tha?]rykidas fue vencedor olímpico (Moretti 1957, nº 392) y en el 244 otro miembro de la misma familia formó parte de una embajada enviada a Mesenia por los figalios²⁵⁸. La familia compartía el nombre Demarato con otra importante familia, esta vez en Herea. Los Demaratos hereos pueden rastrearse desde el s. VI al IV, siendo el primero un doble vencedor olímpico en el 520 y en el 516 (Moretti 1957, nº 136 y 138). Fueron precisamente los hereos los que, según Diodoro, apoyaron a los exiliados oligárquicos que dieron el fallido golpe de estado del 374.

La participación de Figalía en los Juegos Olímpicos en época arcaica queda constatada por las listas de vencedores olímpicos (Moretti 1957, nº 95, 99 y 102) y por Pausanias, quien nos cuenta que en el ágora de Figalía existía una estatua de Arraquión, un ciudadano que murió al ganar en los Juegos Olímpicos del 564 a. C., por lo que fue su cadáver a quien se honró por la victoria (Brophy 1978)²⁵⁹. Se ha especulado con la posibilidad de que esta figura sea el *kouros* hallado cerca de la muralla y datado hacia el 570 (Jost 1998, 259-260; Richter 1970, nº 41; Hejnic 1961, 44-45). Lo sea o no, la existencia de una talla arcaica de calidad incide también en el desarrollo de la comunidad figalia antes del s. V.

El territorio articulado por la polis de Figalía, que podría cifrarse en unos 125 km² (Nielsen 2002, 324), cuenta con varios santuarios extraurbanos. Sólo Basas y los santuarios del Cotilo han sido localizados. Los cimientos y el plan constructivo de Basas se remontan al período comprendido entre el 625-575 (Cooper 1996, 6; Kelly 1995, 232; Voyatzis 1999, 137; Jost 1985, 93), en plena época arcaica. Por su parte, la actividad en los santuarios del Cotilo, unidos a Basas por un contexto religioso-ideológico, se remontan bien al s. VII (Cooper 1996, 79) o al VI (Voyatzis 1999, 78). Tampoco hay que olvidar la información que proporciona Pausanias sobre los

²⁵⁷ Diod. XV 40, 2.

²⁵⁸ IG V 2, 419, lín. 7.

²⁵⁹ Paus. VIII 40, 1; Philostr. *Imag.* II 6.

santuarios de la Deméter Melena y de Eurínome, cuyos cultos presentan un tinte arcaico y arcaizante muy característico. Tanto uno como los otros los analizaré en profundidad en los subcapítulos siguientes.

Figalía no sólo monumentalizó, desde fechas muy tempranas, sus fronteras, sino que también enriqueció y embelleció su centro cívico con varios templos, aunque por el momento sólo se haya excavado uno de ellos, el de Ártemis Soteira. Pausanias nos describe el emplazamiento de Figalía como “un lugar elevado, que es en su mayor parte escarpado y sus murallas están construidas sobre barrancos. Pero cuando se sube la colina, es llana e igual. Allí hay un santuario de Ártemis Soteira y una imagen en pie de mármol. Desde este santuario es costumbre que salgan procesiones”²⁶⁰.

El emplazamiento del templo de Ártemis fue objeto de discusión encendida entre los arqueólogos e historiadores, quienes, siguiendo a Pausanias, identificaban unas ruinas u otras con el santuario. La opinión generalizada era que el término que empleaba Pausanias, ἀνελθόντι, situaba el templo en lo alto de la plataforma. Por su parte, Jost argumentaba que ἀνελθόντι podía referirse también a la entrada de la ciudad, cercana a una de las puertas, donde aún se conservan los restos de una antigua capilla de la Virgen (Jost 1985, 87). Esta discusión es una variación de la ya nombrada falacia positivista, que concibe a la arqueología como subordinada a la historia, como simple constataadora de la información ofrecida por las fuentes literarias (Snodgrass 1990, 49-80).

Las excavaciones de Arapogiannis, las más completas hasta el momento²⁶¹, sacaron a la luz un templo en el lado sur de una plataforma elevada, orientado en dirección E-O con la entrada orientada al este, como puede verse en la planta (**lám. XXII, fig. 31**). El umbral, de cuidada factura, a base de grandes piedras rectangulares, tiene una anchura de 1,80 m. y precede al resto del templo, de 15,70 x 7,70 m. con una pequeña pronaos de 2,85 x 5,80 m. y un *sekos* oblongo de 8,80 x 5,80 m. En el fondo del *sekos* se encontró un pedestal cúbico de piedra para una estatua de culto²⁶², ante el

²⁶⁰ Paus. VIII 39, 5.

²⁶¹ Las primeras excavaciones las realizó Orlandos (1927-1928) en 1927 y hasta las excavaciones de Arapogiannis, éfora de la Prefectura de Olimpia, sólo se habían llevado a cabo trabajos esporádicos dirigidos por el Eforato de Olimpia.

²⁶² Pausanias nos habla de una estatua de la diosa erguida, en mármol (Paus. VIII 39, 5).

cual se hallaba una mesa de ofrendas acabada en patas de león (**lám. XXIII, fig. 32**). A la derecha del pedestal, basas irregulares de tres estatuas, de una de las cuales se conservan los pies, de bronce, y en su basa la inscripción, en dialecto arcadio, de Calicratea, que le dedica su voto a la diosa Soteira y a Atenea (Arapogiannis 1996, 134).

Al oeste del muro del *sekos* las excavaciones de 1996 descubrieron un conjunto de 20 epígrafes de carácter en su mayoría político (un tratado de paz con Lépreo, siete catálogos consulares...) datados entre el s. IV a. C. y el I d. C. (Arapogiannis 1996, 134), lo que demuestra la relevancia de Figalía para la época antigua.

Entre los exvotos, que se datan desde el Mesoheládico al mundo helenístico, se han hallado bastantes restos cerámicos, bronce, algunos con decoración estampada, así como anillos, escudos, una pequeña Atenea epígrafa y otra laminada en bronce, una serpiente broncea (**lám. XXIII, fig. 33**), redondeles de plomo y alfileres de hierro, cabezas femeninas de cerámica y un buen número de barquitos en miniatura que podrían estar relacionados con el Neda y la función que para los ciudadanos figalios tenía el río (**lám. XXIV, fig. 34**). De entre los barquitos en miniatura, sólo tres de ellos, de buena calidad y acabado, pueden datarse con precisión, concretamente entre finales del s. IV y principios del III (Arapogiannis 1996, 135-137).

El Neda recibía cada año a los efebos de la comunidad. Es de nuevo Pausanias quien nos cuenta que, en la parte del río más cercana a la ciudad, los niños figalios realizaban un ritual de ofrenda de sus cabellos²⁶³. Los rituales “de tonsura” son muy antiguos (aparecen ya en la *Ilíada*²⁶⁴) y se relacionan con ritos de paso. Los adolescentes ofrendan a corrientes fluviales, necesarias para la vida de la comunidad, sus cabellos, como un símbolo de la vida que abandonan, más unida a la naturaleza que la que se preparan para afrontar, inmersa en sus deberes comunitarios. La costumbre de ofrendar los rizos de los efebos en sus fiestas de iniciación se institucionalizó en diversas *poleis* griegas, generalmente del ámbito jónico, a través de la fiesta de las Apaturias. Celebradas en honor de los dioses de la fratría, conservaban

²⁶³ Paus. VIII 41, 3.

²⁶⁴ Hom. *Il.* XXIII 141-155. Orestes también ofreció sus cabellos al río Ínaco (Esq. *Coe.* 5-6). Los ejemplos se multiplican (Frazer 1913, 392-393).

un fuerte carácter telúrico. En Atenas tenían lugar entre octubre y noviembre e implicaban la aceptación de los nuevos bebés en el seno de la comunidad, así como el paso de la efebía a la vida adulta a través del ofrecimiento de los rizos a los dioses o, más frecuentemente, a los héroes y, en épocas más remotas, a los ríos mismos²⁶⁵ (Gernet 1980, 39-40).

Entre las fibulas destaca una, datable en el s. VI, ofrecida a Atenea e inscrita en dialecto eleo: Ταθαιαι αρδι<ν>, es decir, Τα Αθαιαι. Αρδις, -ιος es una forma elea que hace referencia a una punta afilada.

La frontera de la Élide con Arcadia, relativamente difusa desde el punto de vista geográfico y permeable desde el político²⁶⁶, no fue tan belicosa como la frontera con el dúo Mesenia-Esparta, pero ya Homero nos habla de enfrentamientos arcadio-eleos²⁶⁷. Tucídides hace lo propio en referencia a la lucha arcadia (no especifica con qué arcadios tuvo lugar la lucha²⁶⁸) con la elea Lépreo²⁶⁹, que acabaría apoyando a Arcadia en sus pretensiones confederadas (Roy 2000a, 145). Por su parte, Jenofonte expone el entusiasmo arcadio por unirse al rey Agis en su invasión de la Élide, de la cual esperaba sacar un buen botín²⁷⁰, y Pausanias nos relata el conflicto arcadio-eleo de Sosípolis²⁷¹, sin olvidar la delicada situación política de la Trifilia, de la que ya traté anteriormente, y los enfrentamientos entre la Confederación Arcadia y la Élide (Amit 1973, 180). La institucionalización de este enfrentamiento se hizo a través de la instauración de un culto que marcaba las diferencias arcadio-eleas y que, una vez más, nos demuestra la fuerza de la religión como arma de justificación política. Este mito es precisamente el de Sosípolis (“salvador de la ciudad”), un niño que, durante una invasión, permitió a los eleos vencer a los arcadios, transformándose en serpiente²⁷². El

²⁶⁵ Hom. *Il.* XXIII, 141-145; Paus. I 37, 3; VIII 20, 3 y 41, 3.

²⁶⁶ Pausanias VI 21, 3-5 marca la frontera que separa Arcadia y la Élide con dos afluentes del Alfeo, el Diagon, que se une al Alfeo desde el sur, y el Leukianias, que se acopla por el norte. En VIII 26, 3-4 dice que los arcadios creían que la frontera era el propio Erimanto (al este del Leukianias), mientras que los eleos creían que venía marcada por la tumba del atleta eleo Coribos, el primer ganador de los Juegos Olímpicos después de la refundación de Ifitos.

²⁶⁷ Hom. *Il.* VII 133-136.

²⁶⁸ Tuc. V 31, 1-5.

²⁶⁹ Tuc. V 31, 2.

²⁷⁰ Jen. *Hel.* III 2, 26.

²⁷¹ Paus. VI 20, 2-6.

²⁷² Paus. VI 20, 2-6 y 25, 4.

culto se llevaba a cabo en Olimpia, un centro cultural e identitario, el supuesto lugar de la sorprendente metamorfosis, así como en la capital política, Elis, donde se plantó un roble para Sosípolis.

No obstante, los eleos en ocasiones se unieron con los arcadios. De hecho, en una colina al oeste del río Cladeo se erigió un monumento a los arcadios muertos en la batalla de Sosípolis (Roy 2000a, 147) y los eleos combatieron al lado de los mantineos, argivos y atenienses en la alianza firmada en el 420 contra Esparta (Cooper 1996, 54). Exiliados arcadios se unieron a las fuerzas eleas que atacaron Lasion en el 365 para evitar que esta ciudad cumpliera su voluntad de unirse a la Confederación y eleos demócratas mantuvieron sus simpatías para con la Confederación arcadia²⁷³. Incluso tenemos constancia de un líder eleo al que se acusó de ser “proarcadio”²⁷⁴.

La última campaña de excavación en Figalía, publicada en 1998, concluyó que el primer suelo del templo se remonta a época arcaica (Arapogiannis 1998, 129), como corresponde al contexto que vengo perfilando. Parece que lo más probable es que el emplazamiento figalio se remonte a tiempos prehistóricos (Arapogiannis 1998, 127), así que no debe extrañar que su desarrollo socio-político tuviera lugar a la vez que el del resto de Arcadia, siguiendo el ritmo en el que se vieron envueltos la mayoría de los territorios griegos.

Pausanias habla expresamente de una dedicación a Ártemis Soteira del templo más importante de la ciudad. ¿Estaba refiriéndose al templo excavado por Arapogiannis? No lo sabemos, aunque es probable puesto que el epíteto Soteira se emplea en la epígrafa dedicada a la deidad del templo y no se han hallado indicios (aunque tampoco se han buscado expresamente) de un templo más destacado que este.

Los indicios sobre la personalidad de la deidad radicada en el templo excavado apuntan a Atenea. La inscripción de Calicratea nombra a Atenea, dos imágenes de Atenea aparecen entre los exvotos ofrendados, mientras que ninguna se relaciona con Ártemis, y la fibula epígrafa es ofrendada también a Atenea. El resto de los exvotos no nos permiten precisar más la naturaleza de la deidad adorada en este templo, ya que no

²⁷³ Jen. *Hel.* VII 4, 16-18.

²⁷⁴ Polieno *Strat.* VI 36.

son un elemento concluyente a la hora de caracterizar a un dios. Los exvotos son intercambiables y no definen, en general, personalidades divinas (Hall 1995b, 597-598; Dengate 1988, 117). No sería este el primer error de Pausanias al circunscribir un santuario a una deidad. Sin ir más lejos, nos informa de que la diosa adorada en el Cotilo es Afrodita²⁷⁵. Siguiendo a Pausanias, Kourouniotis atribuyó el templo allí encontrado a Afrodita (Kourouniotis 1903, 151-181), pero el nombre que aparece en las basas de las estatuas es el de Ártemis. El descubrimiento de otro cuerpo cercano al primer santuario ha hecho pensar que estos templos estarían dedicados el uno a Ártemis y el otro a Afrodita, complementando de este modo la información ofrecida por Pausanias.

La presencia de Atenea en la Arcadia está bastante extendida, especialmente en las altas llanuras orientales, y generalmente se relaciona con el mundo urbano. Megalópolis, de hecho, la convierte en una de sus diosas claves, como protectora de la recién fundada polis. Precisamente su advocación como Soteira o Polias es la más abundante en época clásica, reforzando el papel de las ciudades en el entramado organizativo del territorio arcadio: en Fénéos y Alifera es guardiana de la ciudadela, en Tegea y Megalópolis se encuentra sobre colinas políadas; en Alea y Mantinea su culto es plenamente cívico (Jost 1985, 364). Las funciones de Ártemis, por el contrario, se vuelcan más en el mundo extraurbano y en el imaginario de la naturaleza agreste, en el cual no tiene rival, al menos en Arcadia²⁷⁶. Su presencia *intra* muros se limita a la Ártemis Mesopolitis de Orcómeno (Plassart 1914, 464-466), a Mantinea²⁷⁷, a las Ártemis Soteira, Agrótera y Efesia de Megalópolis²⁷⁸ y quizá a la Estinfalia en Estínfalo (Jost 1985, 105-106 y 395)²⁷⁹.

La función del santuario de la Atenea o de la Ártemis Soteira (una deidad, sea su personalidad la de la hija de Zeus o la de la hermana de Apolo, plenamente políada, pues su epíteto la relaciona con algún tipo de ayuda político-militar de carácter

²⁷⁵ Paus. VIII 41, 10.

²⁷⁶ No es el único caso de Ártemis Soteira en el Peloponeso. Pausanias nombra, por ejemplo, a otra en Beas, Laconia, que señaló a los futuros habitantes de la ciudad el lugar de su emplazamiento (Paus. III 22, 12).

²⁷⁷ Paus. VIII 9, 1.

²⁷⁸ Paus. VIII 30, 6 y 10 y 32, 4.

²⁷⁹ Paus. VIII 22, 7-9.

salvador) era enlazar la ciudad con el territorio a través de las procesiones. La diosa sale de su recinto urbano para dirigirse a los parajes que domina, de forma que constata con su presencia el poder que ejerce sobre ellos. Las procesiones actúan como cordones umbilicales, como representaciones humanas de los lazos simbólicos que conectan a la ciudad con su área de explotación e influencia (Polignac 1984, 48; Graf 1996; Connor 1987). Son un modo de subrayar el poder de la ciudad sobre su territorio, pero también de imbricar ambas concepciones, de fomentar una unidad, una identidad, que favorecería especialmente al centro cívico y a los ciudadanos. La procesión, como una cuerda simbólica que uniera ambos extremos de una misma realidad, la de la polis, tensiona las relaciones sociales, pero al tiempo es la prueba palpable de que continúan funcionando.

El santuario extraurbano, al que frecuentemente va dirigida la procesión, tiende a situarse en el centro de una red de comunidades que ansían dominar el centro simbólico (Polignac 1994, 5), representado por la polis y el santuario cívico del que parte la fiesta. El hecho de ir caminando de un dominio al otro permite al hombre entrar en conexión con el paisaje, aceptarlo como propio, verlo y construirlo con sus ojos y con sus sentidos (Tilley 1994, 31). El figalio que partiera del santuario de Ártemis Soteira para dirigirse a uno de los santuarios del territorio o a un punto nodal del paisaje sacro (una fuente, un tramo del río, una cueva...) aprehendería en ese camino una serie de referentes culturales, de imágenes mentales, que le facilitarían situarse a sí mismo y a los demás en su mundo. Cualquier modificación de las imágenes supondría una reformulación del paisaje, una reconstrucción de las referencias que le permitían interactuar con su medio social y situarse dentro de él.

Otros dos dioses que recibían culto en Figalía son Hermes (del cual Pausanias nos dice que se conservaba una imagen en el gimnasio envuelta con un manto y con forma cuadrangular²⁸⁰, a modo de herma), el Dioniso Acratóforo, “el que produce vino puro”²⁸¹, y el Dioniso Enorca²⁸².

²⁸⁰ Paus. VIII 39, 6.

²⁸¹ Paus. VIII 39, 6.

²⁸² Licof. *Alex.*, 212.

La presencia de Hermes es más que frecuente en toda Arcadia; no en vano era reconocido como un dios arcadio²⁸³ y como el padre de Pan, la deidad árcade por excelencia²⁸⁴. Las hermas, extendida y arcaizante forma de representación del dios, son comunes a la entrada de los gimnasios (Moggi y Ossana 2003, 479). Diodoro menciona un gimnasio en Figalía²⁸⁵ del no se conservan restos reconocibles, aunque se ha argumentando como hipótesis que los restos de columnas que se encuentran al sur de la ciudad, cerca de la capilla de la Santa Cruz, podrían corresponder a esta edificación (Jost 1998, 259) (**lám. XXIV, fig. 35**). Trataré de la importancia de Hermes en el área de la frontera suroeste posteriormente, cuando analice Acacesio, la denominada “ciudad de Hermes”.

Por el contrario, Dioniso no es un dios muy presente en territorio arcadio. Apenas contamos con referencias a su personalidad divina, únicamente con sumas de epiclesis y menciones a su figura en lugares sacros o ceremonias. En Figalía se concentran dos de las quince referencias que se conservan para toda Arcadia: el Dioniso Acratóforo de Pausanias y un supuesto Dioniso Enorca conservado en un escolio a Licofrón²⁸⁶.

Los datos con los que contamos para Arcadia sitúan a Dioniso en un período cronológico tardío, helenístico-romano (Jost 1985, 426), y la tónica general es que reciba un culto cívico y templario (sólo aparece en la *chora* en el caso de Melangea, en Mantinea²⁸⁷), como en Figalía. Ahora bien, el Dioniso Acratóforo no pierde su vinculación vegetal y fecundadora, pues según nos informa Pausanias “la parte de abajo de la estatua no se ve debido a las hojas de laurel y hiedra”²⁸⁸. La hiedra es una de las plantas especialmente consagradas a Dioniso. Su crecimiento constante e irregular, su perennidad y su vitalidad la convierten en un símbolo adecuado para el dios de la regeneración y la vida exuberante; así mismo, el laurel, signo de Apolo, aparece con relativa frecuencia asociado a Dioniso, posiblemente por la peculiar

²⁸³ *H. Hom. Hermes* 1-60; *H. Hom. Pan* 27-48; Atene. *Deipno*. XI 490.

²⁸⁴ *H. Hom. Pan* 31; Hdt. II 145; Pla. *Cra.* 480a; Apolod. *Epit.* VII, 38; Cic. *Nat. Deor.* XII, 55-56; Hig. *Fab.* 224, 5; Luciano *DDeor.* 22.

²⁸⁵ Diod. XV 40, 2.

²⁸⁶ Licof. *Alex.* 212.

²⁸⁷ Paus. VIII 6, 5.

²⁸⁸ Paus. VIII 39, 6.

relación que mantienen ambos dioses durante gran parte de la historia griega y que aparece reflejada con una riqueza conceptual enorme en Delfos.

La epiclesis Acratóforo implica la producción del vino, la función mítica principal de Dioniso. El cinabrio que dice Pausanias hace brillar a la estatua podría ser una forma de evocar el color rojo del vino y la función apotropaica del dios, como en el caso del Dioniso de Féloe entre Acaya y Arcadia²⁸⁹ (Jost 1985, 430; Moggi y Ossana 2003, 480). Las fiestas asociadas al dios²⁹⁰, convocadas cada cuatro años, incluían música coral y bailes, así como posibles representaciones teatrales²⁹¹, comunes a los cultos dionisiacos y, a tenor de las palabras de Polibio, especialmente queridas para los arcadios²⁹². Se trata, por tanto, de un dios cívico, volcado en el centro urbano y en las actividades tendentes a crear una conciencia de unidad e identidad social y política entre los ciudadanos, como es el caso de las representaciones teatrales.

El Dioniso Enorca de la *Alejandra* de Licofrón podría estar relacionado con el culto extático. Pausanias nos habla de orgías como modo de celebrar a Dioniso en Arcadia en dos ocasiones, una para Melangea (Mantineia)²⁹³ y la otra para Herea²⁹⁴. Aunque el escolio no utiliza el término orgía, sí hace mención a danzas (ὄρχησις) de antorchas para celebrar los misterios (μυστηρία) del dios. El término μυστηρία no es frecuente en los textos relacionados con Dioniso, que prefieren el más común ὄργια; podría marcar un matiz en cuanto a la incidencia de la iniciación en la fiesta, mayor en el primer caso (Jost 1985, 431). El epíteto Enorca (ἐνὸρχης) puede proceder tanto de ἐνὸρχος, refiriéndose al macho que no ha sido castrado, como de ἐνορχέομαι, que, ya en textos arcaicos, significa bailar o hacer bailar²⁹⁵. Ambos mundos semánticos conectan con la personalidad de Dioniso y sus rituales báquicos.

Por último, queda una escueta constancia de un culto a Higia gracias a un epígrafe ofrendado a la diosa por un tal Procleida. El epígrafe se data en el s. IV y pudiera haber formado parte de una construcción de cierto relieve como frente de

²⁸⁹ Paus. VII 26, 10-11.

²⁹⁰ IG V 2, 422.

²⁹¹ Diod. XV 40, 2.

²⁹² Plb. IV 20, 8-9.

²⁹³ Paus. VIII 6, 5.

²⁹⁴ Paus. VIII 26, 1-2.

²⁹⁵ Hom. *Il.* XVIII 594; *Od.* VIII 371; Hes. *Teog.* IV.

fachada de un gran zócalo, lo cual se deduce debido a la forma de las incisiones de enganche (Te Riele 1966, 251).

La propia urbanización de la polis figalia ha sido apenas estudiada, pero sabemos que las tejas, fechadas desde época clásica al período romano, recubren el área de lo que fue la ciudad antigua y sus alrededores, lo que hace pensar que existirían comunidades satélites que circundarían a la polis principal, destacando un pequeño suburbio situado a 1,5 kms. al noreste de la puerta principal de Figalía en donde se hallaron además restos de umbrales, quizá de casas derrumbadas (Cooper y Myers 1981, 133). El perímetro de la muralla rodea no sólo el centro urbano y su más inmediata periferia, sino una superficie lo suficientemente amplia como para que, en el caso de una amenaza sobre el territorio, los ciudadanos pudieran refugiarse intramuros con sus ganados (Jost 1994a, 221).

Precisamente las murallas son uno de los logros arquitectónicos de la polis figalia (**lám. XXV, fig. 36**). Construidas en época helenística, alcanzan unos 4,6 kms. de longitud. Están compuestas de un sólido circuito plano con torres sencillas y sin puertas elaboradas; su calidad, sin embargo, no es en absoluto despreciable, aunque el acabado no esté especialmente cuidado (Osborne 1987, 158). Hasta los estudios con fotografía aérea llevados a cabo por Cooper y Myers en 1981 nuestro conocimiento de las murallas figalias era deficiente. Se pensaba, por ejemplo, que la zona sur no contaba con paramentos amurallados porque las gargantas del Neda defendían suficientemente a la población. Sin embargo, ambos investigadores demostraron que la muralla rodeaba todo el perímetro ciudadano, a pesar de la posible defensa natural que supusieran los desfiladeros fluviales meridionales.

El sector mejor conservado es el del noroeste, que acaba en un baluarte al extremo de un precipicio. Las murallas figalias son de dos tipos. Por un lado, tenemos la muralla interna o ὑποτείχισμα, modelo descrito con detalle por Tucídides en referencia a las murallas de Siracusa²⁹⁶ y que las fuentes antiguas asocian a la defensa ciudadana ante un sitio militar. Por otro lado, existe también una muralla externa o προτείχισμα, más común en el ámbito griego (modelo igualmente comentado por

²⁹⁶ Tuc. VI 99, 2; 100, 1; 100, 3.

Tucídides en referencia a Siracusa²⁹⁷), a unos 150 m. al oeste, que refuerza la entrada a la ciudad. Estas murallas alcanzaron, además, una considerable altura; no en vano, Figalía fue una de las ciudades más importantes de Arcadia (Arapogiannis 1996, 129). Su tamaño ha llevado a pensar que quizá se construyó para albergar tanto a sus habitantes como a los ganados de éstos (Hejnic 1961, 44; Nielsen 2002, 163). Un amplio trazado amurallado cuando la superficie urbana es amplia no es un tipo de defensa extraño en Grecia (Winter 1971, 32).

Con todo lo expuesto, puede concluirse que Figalía como comunidad desarrolló una organización estatal, políada, ya en época arcaica, organización que queda reflejada en los diferentes aspectos aquí analizados. Es ahora el momento de centrarse en el estudio de la construcción de los paisajes mentales y religiosos de la Figalía arcaica y clásica.

4.2) Santuarios extraurbanos: el complejo Basas-Cotilo

4.2.1) Santuarios extraurbanos y santuarios de montaña

He calificado a Basas de santuario extraurbano en diferentes ocasiones, a pesar de que se encuentra en una montaña y a menudo es citado como santuario de montaña. Aunque pudiera parecer que la definición terminológica no tiene mucha importancia en este caso, pues no deja de ser cierto que Basas se encuentra enclavado en un complejo montañoso de considerable altitud (el propio Polignac (1984, 42) afirma que la mayoría de los santuarios extraurbanos se encuentran en montañas o colinas), lo cierto es que la diferenciación entre “santuario de montaña” y “santuario en montaña” es muy importante desde el punto de vista perceptivo, que es el que rige este estudio.

Un santuario es, por sí mismo, un símbolo comunitario, una expresión de las inquietudes espirituales y sociales de una comunidad, de sus conflictos y de la forma de afrontarlos. Cuanto más compleja es una sociedad más desarrolla la

²⁹⁷ Tuc. VI 100, 2; VII 4, 3-6.

monumentalización de sus templos y más implica a sus miembros en el ritual, que se convierte en otra forma útil de control social. No obstante, aun el templo más sencillo de una comunidad pequeña requiere una acción conjunta puesto que su construcción supone la existencia de un grupo humano organizado que decide levantarlo, lo proyecta, consigue los medios necesarios para erigirlo y se encarga de su mantenimiento y embellecimiento (Mazarakis 1997, 384).

El santuario extraurbano significa, además, una conquista socio-política de esa comunidad que, a través de él, se configura como tal, tanto de cara al exterior como a su propia conciencia de núcleo en expansión. Situado en los límites de la *chora*, el santuario extraurbano configura territorio y limita físicamente el espacio que pertenece a la polis; se trata de una expresión de su existencia, de la constatación de un poder que le permite no sólo organizarse como comunidad social sino también controlar el entorno, hacerlo suyo, reconstruirlo (Polignac 1984, 45 y 1994, 13). El templo cívico es una expresión de la unidad ciudadana y de su identidad primordial entendida como religiosidad; el santuario extraurbano es la constatación de que dicha comunidad no mira sólo hacia dentro, hacia sí misma, sino también hacia el exterior del núcleo central de habitación, hacia el territorio conquistado, hacia la naturaleza domesticada.

Un santuario extraurbano no puede idearse ni subsistir sin un contexto, de la misma forma que una ciudad no tendría sentido ni posibilidad de supervivencia sin su territorio (Edlund 1987, 29). El territorio de la polis, ese paisaje encerrado en los límites que, entre otros hitos, marcan los santuarios extraurbanos, es el mundo controlado, la expresión palpable de la capacidad constructiva de una sociedad humana enfrentada a fuerzas que están más allá de ella, fuerzas divinas, demoníacas, a las que el hombre también debe vencer y/o aplacar para hacerse dueño del espacio (Polignac 1984, 43). Su presencia otorga seguridad y crea comunidad pues es el recordatorio perenne de la victoria de la comunidad frente a todos los enemigos a los que se enfrenta diariamente.

Tanto el ágora como la acrópolis o el santuario extraurbano actúan como focos centrípetos de la comunidad que se organiza en torno a ellos. Los tres forman una red de significados espaciales que convergen en una estructuración mental del paisaje,

siendo el santuario extraurbano el último eslabón, el punto plenamente cívico más cercano a lo desconocido y/o peligroso: la naturaleza agreste, el territorio enemigo, las tierras de nadie. El núcleo de habitación y su territorio constituye un *lugar*, siguiendo la terminología acuñada por Yi-Fu Tuan (1977), es decir un *espacio* cargado de significación, una realidad mental construida a través de la percepción. Ahora bien, el santuario extraurbano se encuentra en la frontera entre el lugar y el espacio; es un punto intermedio, un hito, un nodo que comparte la esencia humana, puesto que por ella es creado, pero que, al tiempo, representa la capacidad constructiva y ordenadora del hombre frente a lo que no está ni organizado ni controlado ni domesticado, pues los extremos siempre son difusos y cambiantes.

Los constructores de los santuarios no son meros arquitectos o artesanos de mayor o menor calidad técnica y artística, sino que forman parte de una tarea ritualizada que los conecta con la comunidad social a la que pertenecen y en cuyo nombre se enfrentan a la naturaleza desconocida. Tras el santuario extraurbano se abren diferentes espacios, peligrosos unos (el territorio enemigo), desconocidos los otros (la naturaleza agreste) y, algunos, incluso, aún por crear (los *no lugares*, esos espacios que escapan al juego perceptivo, que no existen porque nadie los mira y nadie los vive, porque nadie los ha construido aún). La frontera que conforma este tipo de santuarios no es simplemente física sino específicamente mental, perceptiva (Edlund 1987, 37). Los habitantes de un territorio X experimentan sus fronteras; perciben la frontera sin necesidad de que se levanten muros en ella porque los límites son conceptos mentales, son aprehensiones perceptivas. La más alta de las murallas levantada en un paisaje interiorizado como parte nuclear del poblamiento no conseguiría probablemente construir frontera.

El santuario extraurbano es, principalmente, un juego perceptivo que utiliza las armas a su alcance para consolidar su papel. No es circunstancial que hablemos de santuarios extraurbanos en vez de palacios extraurbanos o residencias fronterizas. La religión posee una fuerza aglutinadora de la que carecen otras ideologías, pues en ella toda actuación está rubricada por un poder divino que sabe lo que conviene o perjudica a los hombres (Park 1994, 34). La construcción de un sistema de creencias es la forma más depurada de ordenación social, pues al tiempo que se convierte en un modo de

contribuir a la delimitación de los roles político-económicos de los distintos grupos sociales, sirve a estos como canalización de sus angustias, ocultando sus intereses bajo el manto de la sabiduría divina. Dicha sabiduría no es contestable, pues las formulaciones apriorísticas en las que se basa superan con mucho el entendimiento humano. El disidente político es un alborotador pero el disidente religioso es, además, un hereje que atenta contra la comunidad misma, contra las fuerzas creadoras de la vida.

Como ya he analizado, la articulación de la polis griega está íntimamente unida a la construcción de los santuarios extraurbanos, pues su localización en los límites de un territorio implica la existencia, no ya de una comunidad social que se encarga de erigir el santuario para identificar su área de ocupación, sino de una comunidad política desarrollada y estratificada que se ve en la necesidad de delimitar un territorio para así poder explotarlo y controlarlo. De hecho, las fronteras más conflictivas son las que cuentan con mayor número de santuarios, como vimos en el caso de la Cinuria, herida abierta entre Esparta y Argos (Sartre 1979, 29). Ante un santuario como el de Basas la primera pregunta que me planteo no se relaciona tanto con el cómo (¿cómo pudieron construir algo así, con qué medios?) cuanto con el para qué. ¿Para qué necesitaban los figalios un santuario como Basas?

El santuario extraurbano es a la comunidad lo que el ágora a la polis: su centro de reproducción, su señal de identidad. La unión con el centro cívico se expresa a través de las procesiones que conectan el ágora o la acrópolis con el santuario extraurbano y a través de los ritos de efebía que tienen lugar en dichos santuarios. La procesión implica la reconstrucción colectiva del paisaje comunitario. Los intereses inherentes a estos desfiles pasan a formar parte activa del propio paisaje, otorgándole unos significados precisos que la comunidad asume como intrínsecos de ese paisaje, como naturales, no contruïdos, cuando no son sino creaciones perceptivas. Los diferentes grupos sociales, de género y por edad marchan, desde el centro comunitario, hacia sus límites, hacia su baluarte identitario, para refrendar las bases ideológicas que los mantienen unidos y tratan de enmascarar los conflictos.

La construcción de un santuario es una necesidad que la elite impone al resto del cuerpo social y que el cuerpo social asume, interioriza y utiliza también. La monumentalización de la creencia va aparejada a la exhibición de riqueza, a la plasmación física del poder (que no deja de ser una construcción perceptiva). La procesión constata el orden de las cosas puesto que reivindica el paisaje mental en el que la necesidad de la elite (el santuario extraurbano) se ha convertido en una necesidad de la comunidad a través de un proceso de “violencia simbólica”, acuñando el término de Bordieu (1979), que consistente en mantener la amenaza latente, aunque no se lleve a la práctica más que en situaciones puntuales. De este modo se consigue un clima de tensión amenazante que los sirve para legitimar la cultura dominante. Revueltas, levantamientos, protestas y conflictos son producto de una percepción del mundo y de las realidades sociales diferente a la que ostenta e impone la clase dominante. No podemos infravalorar el poder de coacción de las clases privilegiadas, pero tampoco menospreciar el papel del resto de la sociedad en la construcción de la ideología, pues a todo pensamiento que pretende erigirse como totalitario se opone otro contestatario y tanto los unos como los otros interaccionan y se influyen mutuamente (Baker 1989, 4; Lévêque 1997, 110).

Como ya comenté anteriormente, en ocasiones puntuales la ideología se impone por la fuerza pero en su naturaleza está otro tipo de imposición más sutil y duradera: la imposición por convencimiento, por adoctrinamiento si se prefiere. El poder, en última instancia, es simplemente una construcción cultural y el papel de cada uno en dicha construcción es producto de una renegociación continua de los intereses en juego (Hodder 1985 y 1987; Shanks 1996, 121). A un nivel interno, no se trata tanto de contar con un ejército o un sistema policial bien pertrechado cuanto de convencer a la gente del poder que se ostenta (Hodder 1985, 5). Una ideología sólo triunfa si convence y si convence es porque va dirigida directamente a esa sociedad y, por lo tanto, quienes la han dado forma lo han hecho comprendiendo los miedos, necesidades e intereses de los diferentes grupos sociales para alzarse.

Las ideologías no son intercambiables, no pueden trasladarse de sociedad en sociedad como si fueran esquemas teóricos perfectos, pues lo que es válido en una carecería de sentido en la otra. Son construcciones “a medida” que reflejan a la

totalidad de la sociedad porque fueron construidas para poder dirigir a una mayoría hacia la consecución de los intereses de una clase dominante y, por lo tanto, deben reflejar ambos polos: los que a través de ellas dominan y los que por ellas son dominados (Criado 1989, 81). Creo que es caer en la simplicidad el defender que determinado sistema religioso daña terriblemente los intereses de la sociedad que lo construye, como si, de repente, los hombres y mujeres, constituidos socialmente, fueran estúpidos o “primitivos” que no saben distinguir lo que les conviene. Que un sistema religioso sea opresivo no significa que no interese a la sociedad mantenerlo. Evidentemente las clases dominantes obtienen mayores beneficios, pero si el sistema perdura es porque las clases dominadas creen recibir bastante y, por tanto, la ideología también las refleja a ellas, pues por ella son sometidas (Hodder 1998b, 171).

La vinculación de las clases dominantes con los santuarios extraurbanos es muy fuerte, ya que son los perfectos escaparates de competición entre elites, lo que explica la concentración en ellos de ofrendas lujosas, así como sus progresivos reacondicionamientos para hacer del santuario un enclave cada vez más rico y significativo (Polignac 1992, 121). La ideología tiene muchas formas de expresión aparte de las orales. Su plasmación en el paisaje, combinando los diferentes elementos visuales que lo conforman con las percepciones que de ellos se generan, ejercen de poderosa fuerza constructora de identidades, consiguiendo que el paisaje ensalce la autoridad y la tradición, especialmente en sociedades iletradas (Baker 1989, 5; Malkin 1996).

La competición entre elites tiene una de sus más palmarias expresiones en las ceremonias de iniciación que se llevan a cabo en los santuarios extraurbanos, ceremonias que convierten a los adolescentes en ciudadanos, en adultos preparados para continuar la vida de la comunidad (Sartre 1979, 223; Polignac 1984, 66-85)²⁹⁸.

²⁹⁸ La iniciación y los ritos de paso son uno de los aspectos más debatidos de la historia de la religión griega. Utilizo el concepto con cierta profusión en este trabajo, especialmente en el capítulo dedicado a los ritos del Liceo, pero no considero necesario desarrollarlo, puesto que numerosos historiadores han dedicado obras especializadas a ello y, dada la profundidad del tema, su análisis daría lugar a un estudio paralelo. Me limito, por tanto, a señalar aquí algunas de esas obras claves en las que se apoyan mis hipótesis: Brelich 1981; Bianchi, U. *Transition rites: cosmic, social and individual order. Proceedings of the Finnish-Swedish-Italian seminar held at the University of Rome "La Sapienza", 24th- 28 th March 1984*, Roma, 1986; Dacosta 1991; Dillon 2002; Dowden 1989; Eliade, M. *Birth and rebirth*, New York, 1958; Jeanmaire 1939; Ries y Limet 1986; Sourvinou-Inwood, C. *Studies in girls' transitions: Aspects*

Mientras que el efebo no es ciudadano su lugar no está en el centro cívico, pero sí dentro del cuerpo comunitario, en un puesto privilegiado y definitorio. El santuario extraurbano es el anverso del ágora, el negativo de la foto, como lo es el efebo del adulto con derechos plenos. La frontera nutre al centro de nueva sangre que defenderá dicha frontera en un proceso que se pretende prolongar eternamente.

Es el caso, por ejemplo, de la Ártemis Limnátide compartida por mesenios y espartanos. Las versiones de unos y de otros sobre el significado, función y fundación del santuario son muy dispares y reflejan los diferentes planteamientos políticos. Para los lacedemonios, fueron los mesenios los que comenzaron la lucha que llevó a la construcción del santuario de frontera: violaron a sus muchachas, que se suicidarían después por vergüenza, y asesinaron a quien trató de impedirlo, el rey Téleclo, descendiente del mítico rey Agis²⁹⁹. Los mesenios, en cambio, cuentan que fueron los espartanos quienes pertrecharon un complot contra sus *aristoi*, por envidia de su grandeza. Téleclo disfrazó a los efebos espartanos con ropas femeninas y los lanzó contra los mesenios. Cuando estos se dieron cuenta de quiénes los agredían se defendieron, dando muerte a los efebos y a su instigador³⁰⁰. El ritual de la Ártemis Limnátide estaba dirigido a los efebos, pues ellos (tanto las muchachas violadas como los jóvenes asesinados) fueron los primeros damnificados de la mítica contienda y por ello tenían lugar ceremonias de travestismo y de muerte simbólica que representaban el paso de la efebía al estadio adulto de los jóvenes de ambos sexos (Polignac 1984, 58). Las “osas” de Braurón forman parte de otro rito iniciático celebrado en las márgenes del territorio, en este caso exclusivamente femenino (Polignac 1984, 67-68; Dowden 1989, 25-32).

Por tanto, el santuario funciona como aglutinante, como vehículo de ocultación de los conflictos, como exaltación de un orden divino que tiene su reflejo en el paisaje, como constructor de ese paisaje, que se torna espejo de la situación social. El santuario extraurbano griego no tiene sentido en una comunidad igualitaria o escasamente jerarquizada, pero no porque los medios materiales que se necesitan para su

of the arkteia and age representation in Attic iconography, Athens, 1988; Van Gennep, A. *Les rites de passage*, Paris, 1909; Vidal-Naquet 1983, 135-187.

²⁹⁹ Paus. IV 4, 2.

³⁰⁰ Paus. IV 4, 3.

construcción sean difíciles de conseguir, sino porque es la elite asentada quien crea la necesidad y su éxito radicarán en convencer al resto de la comunidad de que debe cubrirla.

Así pues, aunque un santuario extraurbano se encuentre situado en una montaña, la fuerza de su imagen no le viene dada por su mera localización, sino por lo que simboliza dicha situación con respecto al núcleo central que se encuentra en el ágora. En cambio, un santuario de montaña cuenta con unas características específicas que no encontramos en los santuarios extraurbanos y que sí le vienen dadas, en parte, por la carga perceptiva aparejada al concepto de ὄρος, carga perceptiva de la que se ha desvinculado en gran parte nuestra montaña, como desarrollaré en el siguiente capítulo en referencia al Liceo. Por tanto, a partir de ahora trataré de analizar por qué considero que Basas se ajusta mejor a la definición de santuario extraurbano que a la que implica formar parte del *oros*.

4.2.2) El Apolo Basitas

El templo de Basas es un *hapax* en las fuentes literarias antiguas. Tan sólo lo menciona Pausanias quien, sin embargo, hace hincapié en la calidad técnica y artística del enclave así como en la importancia religiosa que le atribuía la comunidad que lo construyó. Llega a decir que “de todos los templos que tienen los peloponesios, éste puede ser estimado después del de Tegea por la belleza del mármol y de sus proporciones”³⁰¹. Nadie más vuelve a hablarnos de Basas ni de los templos del Cotilo hasta muchos siglos después.

El topónimo con el que se conoce al templo y a su dios es una variante dórica del término Βήσσα, que puede traducirse como área rica en madera. Homero lo emplea en un sentido poético³⁰² que se mantiene en la literatura clásica. Crinágoras lo emplea para referirse a los tocones de los viejos juníperos característicos de los montes de Pan,

³⁰¹ Paus. VIII 41, 8.

³⁰² Hom. *Il.* III 34; *Od.* X 252.

en Basas³⁰³. Este epigrama podría explicar de dónde procede el término Basas, una zona que muy bien pudo estar poblada de juníperos en tiempos arcaicos, pues el junípero (θύον) es un árbol endémico en Arcadia, generalmente asociado a Apolo (Cooper 1996, 61).

La rica actividad cultural de Basas se eclipsó en época medieval y permaneció en el olvido hasta que, poseídos de la fiebre anticuaria que sacudió a Europa a finales del s. XVIII y principios del s. XIX, los europeos “redescubrieron” el enclave. El primero en visitarlo fue el arquitecto francés J. Bocher en 1765, seguido por célebres viajeros eruditos como L. F. S. Fauvel, R. Smirke, W. Gell, W. M. Leake o E. Dodwell. La entrada final del santuario en el imaginario europeo se debió a diversos miembros de la llamada “Sociedad de Los Viajeros” (también conocida como la “Pequeña compañía de aventureros”, “Los Amigos”, “Los Propietarios” y los “Φιλελλήνεις” o, como les apodaban los propios griegos, “Los Francos” o “Los Extranjeros”), quienes organizaron una expedición a principios del s. XIX.

Los expedicionarios se habían reunido en Atenas en noviembre y diciembre de 1810 y llegaron a la conclusión de que Basas era un objetivo único, tanto en lo económico (la venta de lo que allí se encontrara reportaría cuantiosas ganancias a sus descubridores, como así ocurrió), como en lo artístico-arqueológico. El primer contacto con Basas acaeció en Septiembre de 1811, contacto que se continuó con una excavación más organizada que comenzó el 9 de Julio de 1812 y que finalizó con la extracción y venta de los frisos del templo al British Museum (1814) y con la recolección de una serie de dibujos y grabados muy útiles en los posteriores trabajos de reconstrucción.

Entre los participantes de la primera campaña se encontraban nombres tan conocidos en el mundo cultural de la época como el barón J. Carl Haller von Hallerstein (1774-1817) y Charles Robert Cockerell (1778-1863). El primero, protegido de Luis de Baviera, visitó Basas y realizó los primeros dibujos del templo: capiteles, frisos, columnas... Los dibujos de Hallerstein todavía son un referente para el estudio del santuario. Por su parte, Cockerell se encargó de publicar los cuadernos de

³⁰³ *Ant. Pal.* VI 253.

dibujos de Hallerstein. En la segunda expedición participaron el pintor John Foster (1787-1846), al que debemos hermosas vistas del santuario (**lám. VI, fig. 9**), Georg Christian Gropius (1776-1850), Jacob Linckh (1787-1841) o el barón estonio Otto Magnus von Stackelberg (1787-1837). A la misma sociedad pertenecieron personajes como Thomas Leigh (1793-1857), Peter Oluf Brondsted (1178-1842), Georg Koës (1782-1811), Lord Byron o el agente de Lord Elgin, Giovanni Battista Lusieri.

En los años siguientes los visitantes ilustres no dejaron de recalar en Basas: T. L. Donaldson (1819), A. Blouet y Bory de Saint-Vicent, directores de la expedición francesa a Morea (1829), que se resolvió con la publicación de un estudio en tres volúmenes, aún hoy consultado, L. Ross (1840), F. C. Penrose (1847) o D. Leboutoux (1853).

Las excavaciones propiamente dichas comenzaron en 1902 bajo el auspicio de la Sociedad Arqueológica Griega, dirigidas por K. Kourouniotis, que contó con el apoyo de K. Rhomaios y P. Kavvadias. Precisamente éste último fue quien supervisó la primera reconstrucción de Basas, que tuvo lugar entre 1902-1908, patrocinada de nuevo por la Sociedad Arqueológica Griega. Se procedió a la reconstrucción de gran parte de los muros de la *cella* y de las columnas empotradas, así como a la restauración de las columnas meridionales de la columnata oeste, la restauración parcial de las columnas de la pronaos y el opistodomos, el reacondicionamiento del crepidoma, la inserción de nuevos bloques entre las columnas del estilobato de la columnata dórica y la tarea de completar la basa de la columna corintia (Tzortzi 2001, 58). Tan ingente proyecto se llevó a cabo con desigual fortuna, lo que ha motivado uno de los problemas a los que se han tenido que enfrentar los arqueólogos de nuestro tiempo: el desplazamiento de los bloques de piedra.

En los años 20 del siglo pasado el interés por Figalía y su gran santuario extraurbano renacieron de la mano de W. B. Dinsmoor, quien terminó transcribiendo y completando los cuadernos de Hallerstein. En 1927 se le unió Rhys Carpenter, preocupado por el estilo, la composición y la iconografía del friso. Pero no fue hasta 1975 cuando el Ministerio de Cultura griego comprendió la talla artística y el valor histórico del santuario y se decidió a poner en marcha el programa multidisciplinar

(incluye a geólogos, arquitectos, químicos, arqueólogos, historiadores, etc.) conocido como Επιτροπή Επικουρίου o *Committee for the Preservation of the temple of Apollo Epikourios* para salvaguardar y estudiar el templo de Basas. G. Yalouris³⁰⁴, Inspector General de Monumentos Antiguos e Históricos, que ya se había ocupado del estudio del templo en 1959 y 1970, fue el encargado de dirigir el programa, cuyas actividades se interrumpieron en 1979 y se reanudaron de nuevo en 1982, sin interrupciones más que esporádicas hasta la actualidad. El plan de conservación y restauración de Basas, declarado Patrimonio de la Humanidad en 1986, es uno de los más complejos y sofisticados, así como controvertidos, que han abordado las autoridades griegas.

4.2.2.a) Basas: identidad y religión

Como ya he apuntado anteriormente, Basas está situado en un enclave privilegiado desde el punto de vista estratégico, pues en él confluyen los caminos que conectan Figalía con las áreas circundantes (con la Parrasia, con la Trifilia) y desde él se controlan todos los puntos importantes para el entramado político-económico del territorio figalio (**lám. XX, fig. 28**). Su situación de frontera, alzado frente al enemigo espartano que llegaba por Mesenia, aparece reflejada en el modelo digital que puede verse en la **lám. XXVI, fig. 37**.

En este modelo el color rojo marca las zonas que se ven desde Basas y el Cotilo y que son, a su vez, vistas desde ellos, así como entre sí. Los rectángulos azules marcan los picos destacados³⁰⁵. Como puede advertirse, Basas domina visualmente toda la frontera y el área circundante, conectando con las cimas del Liceo y con el Hira, en una relación marcada por la exhibición del poder y la plasmación material de la identidad a través de la religión. Entre Hira y Basas discurren algunos kilómetros de terreno montañoso, así que Basas no se encuentra en el límite físico del territorio

³⁰⁴ El puesto de Yalouris lo ocuparían sucesivamente J. Travlos, arquitecto (1986-1997); Th. Karagiorga, Éfora de Olimpia (1986-1997) y, desde 1998, el Director General de Antigüedades Prehistóricas y Clásicas, Y. Tzedakis.

³⁰⁵ El modelo, para una mejor apreciación de la visibilidad, tiene una orientación S-N en vez de la habitual, N-S.

figalio, pero sí en el límite perceptivo, puesto que en la cadena montañosa que enfrenta al Hira con el complejo Basas-Cotilo y sus 1130 y 1241 m. respectivamente, este último es el punto más elevado y, por ello, permite divisar y dominar todo el territorio circundante. Por si esto no fuera poco, la piedra con la que se construyó el templo, una mezcla de piedra local, gris-azulada³⁰⁶, y de mármol importado³⁰⁷ favorece la visibilidad del conjunto que se contempla desde el Liceo, el Tetrazi e incluso desde el Tetragion.

La presencia del santuario en lo alto del monte, punto culminante del territorio figalio dominado por su polis, ambos unidos por un camino, pretendía construir un paisaje que demostrara al enemigo y al aliado el poder figalio y que convenciera de dicho poder y del control que era capaz de ejercer la propia comunidad. Estos intereses se reflejan en el paisaje, que incluye a todos los actores, no sólo a los locales. Por tanto, Mesenia, Hira -su núcleo de resistencia anti-lacedemonio- y la propia imagen de la Esparta amenazante forman parte del paisaje de Basas tanto como el pico sobre el que está construido.

El monte Hira pertenece a la misma cadena montañosa en la que se alzan Basas y los santuarios del monte Cotilo. De hecho, el pico más alto del Hira corre en dirección noroeste hacia Basas desde el monte Tetragion y las laderas del monte Hira y del Cotilo se alzan opuestas una a la otra desde la garganta del río Neda, que comunica toda la zona montañosa, conectando el territorio figalio por vía fluvial³⁰⁸. Al sur, en el eje del templo, se encuentra el monte Ítome, otro enclave especial de la lucha entre Mesenia y Esparta, que se eleva sobre la fértil llanura de Esteniclaro, enmarcado por

³⁰⁶ Al norte y noroeste del templo se han hallado restos de canteras de caliza (Yalouris 1979, 90). Por su parte, Higgins (1996, 74) señala canteras de caliza del Cretácico medio (la piedra de Basas) a 300 m. al noroeste y a 200 al suroeste.

³⁰⁷ No se puede precisar con exactitud de dónde procede el mármol. Se han sugerido diversos orígenes (el Pentélico, Paros, Doliana, Marmaria o el cabo Ténaro entre otros), sin que se haya llegado a ninguna conclusión admitida por todos (Cooper analiza con detenimiento el problema en el vol. I, 107-119). No obstante, Higgins (1996, 73-74) en su estudio geológico de Grecia defiende sin lugar a dudas la procedencia laconia del mármol, concretamente de la zona de Marmaria, en el Mani. El hecho de que se importara mármol, quizá desde distancias muy considerables, para la construcción del templo clásico redundaba en el poder y la magnificencia con la que se planeó este complejo sacro por parte de lo que parece fue una polis poderosa.

³⁰⁸ Pausanias dice que el río era navegable, así que debió actuar como una red de comunicación complementada por las vías terrestres. La importancia del tráfico fluvial del Neda requiere más investigaciones. Sería necesario comprobar las posibilidades de la hipótesis que Cooper planteó ya en 1972 y que cito a lo largo del texto.

los picos gemelos del monte Tetragion. Es en la llanura de Esteniclara donde se cuenta que tuvo lugar la Segunda Guerra Mesenia³⁰⁹, comandado por el célebre Aristómenes, una figura a caballo entre el caudillo militar y el héroe que nunca existió (Lazenby y Hope Simpson 1972, 84). La suerte política de Hira, del monte Ítome y de Esteniclara corre pareja con la vida de Basas, que se ve afectado profundamente por las actuaciones espartanas sobre la frontera mesenia. Así, cada remoción, reconstrucción o embellecimiento del templo coincide con un ataque lacedemonio bien sobre Hira o bien sobre la propia Figalía.

El santuario se alza en un lugar recogido que reposa contra las colinas del Cotilo en las tierras altas del suroeste de Arcadia. Al sur las laderas del Cotilo descienden gradualmente hasta el valle del Neda y puede verse la cima del monte Ítome; hacia el sureste destaca la cadena del Taigeto y entre ambas el pico del monte Hira. Al este se divisan los picos occidentales del monte Liceo y al sur el Tetrazi, quizá identificable con las llamadas montañas Nomias por los antiguos. Desde Basas se divisa un paisaje de picos montañosos y llanuras costeras que se deslizan hasta el mar. Es, sin duda, un importante nodo perceptivo y, por ello mismo, la fuerza que imprime al paisaje es, a su vez, producto de ese paisaje en el que se imbrica.

Basas no está solo en medio del Cotilo. De él parten varios caminos que lo conectan no sólo con Figalía y Mesenia, sino también con todo el macizo montañoso del que forma parte y en el que se encuentran algunos de los santuarios más característicos de la zona, como son el Liceo, ya en la Parrasia, o los propios del Cotilo. El santuario del Apolo Basitas o del Apolo *Epikourios* forma parte de un estrecho corredor de 5 km. de largo que comunica dos aldeas (las actuales Escleros y Dragogion). El eje de comunicaciones corta las laderas sureste del Cotilo. Desde el polo noreste el camino marcha hacia Andritsena, a 6 km. al norte. De Escleros parten varias rutas hacia el este a través de las modernas aldeas de Neda (la antigua Berecla) y Hagia Sosti y hacia el sur hasta Mesenia. La ruta hacia Mesenia tiene ramales hacia el este (Berecla) y hacia las laderas occidentales del monte Marena.

³⁰⁹ Paus. IV 14, 7.

Dragogion ejerce de embudo para la entrada en Figalía, a la que conducen tres rutas diferentes. La primera se extiende al sur de Basas por el barranco del Neda. El camino se extiende hacia la parte occidental de Mesenia. La segunda marcha hacia el oeste a través del barranco del Neda y rodea la cueva de Stomion, descendiendo dentro de la amplia desembocadura del Neda. La tercera ruta se dirige al norte, pasando el emplazamiento de Peribolia en dirección a las fuentes del Río Tolón antes de girar hacia el oeste, marchando hacia Kato Figalía y continuando más allá de la antigua ciudad de Lépreo, situada a los pies de las colinas sobre las ricas planicies costeras de la antigua Trifilia.

No obstante, y aunque así lo haya sostenido la imaginería romántica, Basas no es ni un hito aislado ni una fortaleza de piedra erigida en medio del más agreste de los paisajes. Los restos arqueológicos apuntan hacia un paisaje incardinado y contextualizado del que Basas es un elemento importante, en conexión con otros circundantes. Es de dicha conexión de la que se extraen los significados profundos del complejo religioso al que ahora me refiero.

En primer lugar, se han detectado indicios de que al pie del pico de Basas, al norte, podría haber vivido una comunidad pequeña, pues se encuentran variados restos de edificaciones que podrían responder en parte a talleres metalúrgicos, por la abundancia de escoria (Yalouris 1959b, 157 y 1979, 90-91; Kelly 1995, 230; Fields 1994, 110) (**lám. XXVII, fig. 38**). Pausanias habla de “*χορίων Βασσαι*”³¹⁰, término impreciso que ha sido interpretado de diversos modos. Para Petronotis (1985-1986, 389) podría entenderse como “lugar”, aunque tampoco desdeña la opinión de U. Kahrstedt (1954, 128-162), quien considera que *χορίων* en Pausanias podría traducirse como “aldea”, pues se refiere siempre a pequeños asentamientos, en general de fundación reciente (romana, por tanto), aunque pudieran haber existido antes. Dichos asentamientos vivirían bajo el control romano, étnica, política y económicamente, en un sistema de dependencia del estado.

Por su parte, Madeleine Jost sostiene que *χορίων* es una palabra de significado vago que Pausanias emplea para referirse a cosas muy variadas: lugar, sitio natural,

³¹⁰ Paus. VIII 41, 7.

bosque sagrado, fuente, lugar de descanso, emplazamiento de una tumba o de un santuario, punto fronterizo o fortificación (Jost 1985, 145), pero que, en este caso, cree que podría hacer referencia a las pequeñas aglomeraciones humanas que suelen formarse alrededor de los santuarios (Jost 1985, 90; Jost 1998, 261). También se ha conjeturado con la posibilidad de que pueda traducirse como “territorio de santuario” (Cooper 1996, 60) o como “demos” (Yalouris 1979, 90).

Las excavaciones se han centrado en el templo, no en sus inmediaciones, pero tanto en el Cotilo como en Basas se recogen restos de otras construcciones que podrían pertenecer a un asentamiento humano en una zona que, como apunta Petronotis (1985-1986, 393), goza de abundante agua, un suelo fértil y una protección natural. Como antes señalé, los escasos estudios arqueológicos centrados en Figalía hacen pensar que la polis contaba con algunas comunidades satélites que la circundaban (Cooper y Myers 1981, 133). No obstante, estos restos también podrían ser de los asentamientos perecederos de quienes trabajaron en las sucesivas construcciones y reconstrucciones de los templos. Sin análisis arqueológicos más precisos es muy difícil, y hasta imprudente, pronunciarse al respecto.

En segundo lugar, el camino que conduce desde Figalía al monte Cotilo, donde se encuentra Basas, es una ruta sacra marcada por la presencia de otro santuario más, el de Peribolia, punto intermedio entre la ciudad, el núcleo de poder del territorio, y su santuario extraurbano por excelencia. Esta ruta serpentea desde el suroeste (dirección en la que se encuentra Figalía), a lo largo de los pies de la cresta occidental de la terraza, girando hacia la esquina noroeste del templo arcaico y ascendiendo después el lado escalonado de la terraza en la que se sitúa el templo, para alcanzar finalmente el extremo norte del mismo (Kelly 1995, 249). Actuaría como núcleo, como refuerzo de la identidad comunitaria.

El templo, dórico, se encuentra a 9 km. al este de Basas (**lám. XXVII, fig. 39**). Ya algunos viajeros del XIX hablan del hallazgo de bloques regulares y bien cortados en este camino e incluso de fragmentos de un arquitrabe jónico y de una basa de columna, cerca de la actual población de Peribolia. Es el caso de Leake, quien describe el hallazgo de la siguiente forma: “The path winds among the trees for half an hour,

when I am suddenly startled from the indolent reverie which such a pleasant but unexciting kind of road often produces, by the sight of one of the component cylinders of a Doric shaft of enormous size, lying half buried in earth and decayed leaves, on a level spot, by the road side, just wide enough to hold it. A detached fragment of this kind sometimes gives a greater impression of grandeur than an entire building, or the ruin of a large portion of one, because in these the dimensions of the parts are lost in the harmony of the whole” (Leake 1968, 2).

Todavía en los años 70 del s. XX se observaban restos de una estructura que podría calificarse de templaria alrededor de la capilla de Hagia Paraskevi, cerca de una corriente de agua (Cooper 1972, 365). Se trata de un edificio de unos 10 metros de ancho por 15 de largo construido en granito local (**lám. XXVIII, fig. 40**). El muro norte de la *cella* sostiene parte de un ortostato de 7 m. Dentro del recinto se conservan seis bloques del friso dórico, triglifos y metopas; restos de tambores de columnas, molduras esquineras, piezas del crepidoma y del estilobato con paneles decorativos. La estructura conservada, que al parecer podría haber pertenecido a un santuario más amplio (se conservan también restos de una casa-fuente) se dataría en el s. IV o quizás a principios del III, momento en el que los templos del Cotilo fueron abandonados, pero no así Basas, que continuó gozando de un lugar de peso en la comunidad figalia, como demuestra la admiración que Pausanias le rinde al santuario³¹¹.

Los primeros restos culturales de Basas se remontan al 725-700, poco después de la Primera Guerra Mesenia. Durante la Segunda Guerra Mesenia, hacia el 659, Figalía cae en poder de Esparta, seguida por Hira en el 657 y en el 650 se detecta un aumento en la actividad cultural del templo que es construido en forma monumental por vez primera entre el 625 y el 600. En el 600 tiene lugar la guerra de Pilos y Metone, que repercute directamente en el monte Hira, de nuevo conquistado. En el 575 Basas sufre una reforma importante que Cooper interpreta como la construcción de un nuevo templo, extremo al que se oponen Kelly, Voyatzis y Jost.

Los argumentos esgrimidos para hablar de reconstrucción o remoción son principalmente técnicos y se basan en dos elementos arquitectónicos: las acróteras y

³¹¹ Paus. VIII 41, 8.

las tejas. Se conservan restos de tres tejados arcaicos en Basas, dos de estilo laconio³¹² (uno según Kelly) y un tercero corintio que según Cooper correspondería al del Apolo III (Cooper 1996, 88) y que Kelly cree que muy bien podría pertenecer a una estructura más sencilla, quizá algún tipo de taller, pero no al santuario (Kelly 1995, 231).

Las tejas laconias son las más numerosas. Las planas se utilizaron como relleno en la terraza que se construyó para levantar el templo clásico (el lado oriental descansa sobre la roca madre, pero no el occidental, que fue rellenado), así como objetos votivos, piedras y cerámicas variadas siempre anteriores al último cuarto del s. V (Yalouris 1973, 54 y 1979, 91). Las conservadas fueron ya divididas en dos grupos por Rhomaïos (1933). El grupo A es el más refinado y se data *ca.* 575. Su alta calidad es la responsable de un mejor estado de conservación, mientras que el B (*ca.* 625), es basto y utiliza incrustaciones de arenisca. Las tejas, tanto en un grupo como en otro, alternan su coloración, siendo una gama la de del rojo-naranja-rosa y otra la del negro, creando de este modo juegos visuales.

Los discos-acróteras también se clasifican como A y B. Destaca uno del grupo A que es parangonable en calidad y decoración a la obra maestra del tejado del templo de Hera en Olimpia, con un diámetro entre 1,10 y 1,45 m. (**lám. XXIX, fig. 41**). La existencia de estos discos demuestra que el tejado debía tener un aguilón y que la acrótera se situaría precisamente sobre la entrada principal. El conservado del tipo B es más modesto (**lám. XXIX, fig. 42**), tanto en decoración como en tamaño (1,08 m. de diámetro) (Cooper 1996, 93).

En cuanto a las antefijas, las de tipo B gozaron de una amplia distribución, en general circunscrita a Arcadia y alrededores (Cooper 1996, 95). Se datarían alrededor del 625-580, mientras que las del A serían un poco posteriores, del 580-550. En las de tipo A se representan dos esfinges enfrentadas, ataviadas ambas con sendos *polos*. En las de tipo B en ocasiones las esfinges llevan un pescado en la boca y miran al frente (Cooper 1996, 92). Las esfinges están pintadas en rojo, así como los redondeles y guirnaldas que rellenan el espacio, mientras que el pelo es de un rojo oscuro y las caras blancas, como la parte trasera y los ojos (Kelly 1995, 252-254; Rhomaïos 1933).

³¹² En el Peloponeso no se han encontrado tejados laconios similares al de Basas. Tiene paralelos con el Heracleion de Tasos (Kelly 1995, 258).

Cooper (1996, 196-197) aboga por la existencia de un Apolo II, como él mismo lo define, basándose en el hallazgo de acróteras laconias arcaicas y restos de los cimientos de una construcción situada al sur del templo clásico que, según él, no se corresponden con el registro del templo más arcaico, al que califica de Apolo I. El tejado del Apolo I y del Apolo II sería de terracota con acróteras pintadas y antefijas con decoraciones heráldicas (Cooper 1996, 92; Yalouris 1959b, 156). Precisamente hacia el 575 se data una de las mejores acróteras laconias conservadas, ya mencionada, capaz de rivalizar en calidad artística con la del templo de Hera en Olimpia fechada *ca.* 600-590 a. C. (Cooper 1996, 6).

Kelly (1995, 231) ha defendido en contra de esta tesis que no se puede definir la construcción de una estructura templaria por el hallazgo de un grupo de tejas, argumento más que plausible, y que los fundamentos meridionales que Cooper considera de un segundo templo pertenecen, según sus propios criterios, al primero, al templo arcaico, sin necesidad de postular la existencia de un segundo templo arcaico, refutación que es apoyada por Voyatzis (1999, 137). Sin entrar en una discusión tipológico-arqueológica, que no es el objeto de mis estudios, aun rechazando la existencia de un segundo templo, Kelly (1995, 232) reconoce que hacia el 600-575 tuvo lugar en Basas una remodelación de la estructura templaria de cierta consideración, aunque no llegara a implicar a los muros de fundación y Voyatzis (1999, 137), por su parte, explica la remoción como el cambio de las terracotas arquitectónicas en la mismas fechas. Por su parte, Jost (1985, 93) admite la hipótesis de Cooper como posibilidad, aunque no la defiende³¹³.

Hacia el 500-460, coincidiendo con un nuevo período de luchas, tendría lugar la construcción del tercer templo, el “preictino”, destruido no se sabe exactamente por qué ni cuándo, aunque se ha sugerido una revuelta hilota como posible causa del incendio que ha dejado su huella en el registro (Yalouris 1979, 91; Cooper 1996, 5; Tzortzi 2001, 54; Kelly 1995, 259). Platón habla de un enfrentamiento entre mesenios y espartanos en el 490 que retrasó la llegada de estos últimos al escenario de

³¹³ El estudio de Jost es anterior a la obra definitiva de Cooper en once años, pero la tesis de Cooper, que ya mantiene las mismas hipótesis, fue publicada en 1970.

Maratón³¹⁴. La hostilidad de los hilotas contra los espartanos se desató después de las primeras incursiones persas y estalló de nuevo en el 460, según Tucídides por los estragos causados por el terremoto que asoló Esparta en el 465³¹⁵, aunque también pudiera ser que la revuelta se relacionara con las maquinaciones del espartano Pausanias, acusado de sublevarles hacia el 470³¹⁶. Sea como fuere, el terremoto empeoró la situación y motivó que mantineos y eginetas apoyaran a los espartanos quienes, finalmente, tuvieron que hacer concesiones a los mesenios. Muchos escaparon y los atenienses les asentaron en Naupacto³¹⁷. En agradecimiento, los mesenios les apoyarían en la Guerra del Peloponeso (Lazenby y Hope Simpson 1972, 88).

De nuevo encontramos la controversia alrededor del problema de la remoción o la construcción. En esta ocasión las evidencias de Cooper son los sillares que se emplean en la fundación del siguiente templo, el clásico. Según él, no puede defenderse que estos sillares pertenecen a época arcaica, como tampoco pertenecerían los fragmentos de terracotas corintias del tejado. Este autor considera que se trataría ya propiamente de un templo monumental quizá con un peristilo de 6 a 15 columnas (Cooper 1996, 6-7). De nuevo Kelly (1995, 231), seguida por Voyatzis, considera que la suposición de un Apolo III es una complicación innecesaria fundada en evidencias en exceso precarias. Los bloques de sillares sí pudieron pertenecer al Apolo I, ya que la anchura encaja, y las tejas de tipo corintio no tienen una relación directa con el templo, así que tal vez pudieran pertenecer a algún tipo de edificio utilitario. Jost (1985, 94) tampoco apoya a Cooper, pero no niega que su hipótesis es plausible.

En el 429 comienzan las obras del templo clásico a cargo de Ictino, uno de los arquitectos del Partenón³¹⁸. Del 421 al 415 Esparta captura Figalía³¹⁹ y realiza diversas incursiones, comentadas por Tucídides³²⁰, hasta conseguir dominar el territorio. En el 414 se reanudan los trabajos y en el 400 se terminan, coincidiendo con la invasión del

³¹⁴ Plat. *Leyes* 698 E.

³¹⁵ Tuc. I 101, 2.

³¹⁶ Tuc. I 132, 4.

³¹⁷ Tuc. I 103, 3.

³¹⁸ Paus. VIII 41, 9.

³¹⁹ Polieno *Strat.* VI 27, 2.

³²⁰ Tuc. V 33, 1-2; V 49 y V 58.

territorio por Agis³²¹. El templo clásico sigue los esquemas generales del arcaico, manteniendo sus peculiaridades, que son muchas, lo que permite suponer que quienes levantaron el primer templo del Apolo Basitas, independientemente de si hubo cuatro templos o dos templos y dos remociones, habían concebido una estructura de factura cuidada y diseño de gran calidad (Kelly 1995, 249).

Elemento importantísimo a la hora de calibrar el papel de núcleo identitario que desarrollará Basas para los figalios es, precisamente, el hecho de que en la propia arquitectura del templo se tiende a envejecer y diferenciar deliberadamente las construcciones, como si el tiempo justificara por sí mismo la existencia de un pueblo. La religión se preocupa por instaurar y defender unas verdades estables que ayudan a comprender el funcionamiento del cosmos y que, en el plano social, justifican la instauración de regímenes autoritarios y jerarquizados cuyas elites controlan la reproducción simbólica e ideológica de la que forman parte las expresiones religiosas. Por tanto, los sistemas religiosos tienden al conservadurismo en todos sus modos de expresión, entre ellos el arquitectónico (Tuan 1977, 104).

“The exception to the rule characterizes the architecture of the temple of Apollo at Bassai” (Cooper 1996, 1). Así comienza F. A. Cooper su análisis sobre el Apolo Basitas (**lám. XXX, fig. 43 y lám. XXXI, 44**), un templo único, con unas peculiaridades muy acusadas y reveladoras de las tendencias arcaizantes de sus constructores. Basas es un templo dórico, hexástilo y períptero, pero con incursiones en los estilos jónico y corintio y determinadas originalidades. El estilobato sostiene 38 columnas, de las cuales se conservan 36 *in situ*. Estas columnas rompen las reglas de la proporción habitual, pues son más gruesas en la columnada norte que en resto (Tzortzi 2001, 19). Además, la planta es muy alargada, con 6 x 15 columnas (**lám. XXXII, fig. 45**), en lugar de las 13 que serían normales según su *ratio*, alargamiento que no es tampoco inusual en los templos arcaicos ni en el Peloponeso, donde también ocurre algo similar en el templo de Atenea Alea, con una planta de 6 x 14 columnas, o en de Apolo en Corinto de 6 x 15.

Su orientación no es la normal en los templos griegos (E-O), sino que está

³²¹ Paus. IV 36, 7.

construido en dirección N-S, con una entrada secundaria a la *cella* por el *ádyton* que no se encuentra fácilmente en las construcciones templarias de la zona, así como una columnata jónica que cuenta con una única columna corintia y friso esculpido en el interior de la *cella* y no al exterior, como es lo habitual. La orientación N-S no es común en Grecia, pero sí en Arcadia, especialmente en el área suroeste, como puede observarse en los templos de Atenea en Alifera, Atenea Soteira y Poseidón en Asea y Prasadaki cerca de Lépreo. Concretamente en este caso es posible que la orientación se deba al deseo de favorecer la entrada de la luz crepuscular por la puerta este del *ádyton*, donde estaría situada supuestamente la estatua de culto (Cooper 1968, 103-111 y 1996, 134; Widstrom 1982, 46) o, simplemente, al mantenimiento de un hábito regional (Jost 1985, 94). Lo que otorga relevancia especial a dicha orientación, a mi juicio, es que también la tenga la Ártemis del Cotilo, no así el otro santuario del Cotilo, supuestamente dedicado a Afrodita.

La *cella* es el cuerpo donde más elementos inusuales se congregan. Las basas de las columnas jónicas, empotradas en las paredes-contrafuertes de la *cella*, tienen una forma poco común. Pero más peculiar es el hecho de que el par de columnas situado en quinto lugar, en la parte más meridional de la *cella*, no forman un ángulo recto, como los otros cuatro pares, sino que se sitúan en diagonal a los ejes del edificio, creando la impresión de que regresan al interior de la *cella*, quizá como un medio de aumentar el espacio del *ádyton* (lám. XXXIII, fig. 46). La posición de estas columnas determina a su vez la de la famosa columna corintia, que se encuentra en la intersección de la línea que conecta ambas columnas empotradas y el eje central de simetría de la *cella*.

La única columna corintia del edificio ha levantado un sinfín de interpretaciones, tanto arquitectónicas como religiosas. Se encuentra en el eje principal de la *cella*, entre las dos columnas orientadas en diagonal y sobre ella se alzaba el capitel corintio más antiguo encontrado³²² (lám XXXIII, fig. 46). Aún se discute si era la única columna sobre la que había un capitel corintio o si las columnas diagonales

³²² Hoy en día se conservan fragmentos en el Museo Arqueológico de Atenas, algunos de los cuales fueron reunidos en 1998. Su estudio y reconstrucción ha sido posible gracias a los dibujos de Haller von Hallerstein, que lo descubrió en las excavaciones de 1812.

que la flanquean también estarían coronados por ellos. Tanto la columnata jónica como la columna corintia se erigieron sobre un estilobato alzado sobre el suelo de la *cella*, lo que, junto con las paredes-contrafuertes y el friso esculpido, crea una atmósfera decorativa recargada y sugerente que divide, sin necesidad de paredes, los espacios pertenecientes a la *cella* y al *ádyton*.

¿Funcionó la columna corintia como estatua de culto, como representación arcaica del dios? A finales del s. V se esculpió una gigantesca estatua de 12 pies para el Apolo Basitas, la cual acabaría siendo trasladada a Megalópolis como medio de afirmación política y justificación religiosa de su poder. ¿Fue una estatua de culto o un exvoto, como se ha diferenciado? (Cooper 1996, 70; Jost 1985, 95). Anteriormente a esta estatua, desconocemos si hubo alguna otra que representara a la deidad adorada en el santuario, aunque restos marmóreos de pies y manos, a doble tamaño del humano, encontrados en 1812 enfrente de la columna corintia, han hecho pensar que pudo tener alguna antecesora de carácter acrolítico (Dinsmoor 1933, 213).

Durante bastante tiempo se consideró que la “estatua” de culto era en realidad la columna corintia, sobre todo teniendo en cuenta la larga tradición del pilar como símbolo divino³²³ (Yalouris 1979, 100). En un templo canónico la estatua debería haber estado situado en el lugar que ocupa en Basas la columna corintia, pero las investigaciones arqueológicas han demostrado que la columna corintia pudo no estar sola, sino acompañada por otras dos, lo que en principio merma fuerza a la teoría de la columna como estatua (Tzortzi 2001, 42). Según algunos investigadores, la estatua clásica no se encontraba en la *cella*, como sería lo normal, sino en la esquina suroeste del templo, donde culminaría el camino sagrado hasta el templo desde Figalía (Cooper 1996, 70). Ahora bien, enfrente de la pared oeste del *ádyton* hay dos pequeñas depresiones que podrían identificarse con la estructura típica de una basa estatuaria, aunque no se han encontrado restos (Tzortzi 2001, 42). También es posible que no hubiese ninguna estatua de culto propiamente dicha. No es lo normal en la arquitectura templaria griega, pero tampoco se trataría de un caso único: en Delfos, sin ir más lejos,

³²³ Pausanias mismo, con su gusto por lo arcaizante, recoge ejemplos de otros dioses-columna arcadios: Paus. VIII 32, 4 (Ergatas, Atenea Ergane y Apolo Agieo) 48, 6 (Zeus Teleo). Famoso es el caso del templo de Hera en Samos, cuya estatua originaria era un madero, o el del templo de Pafos, que tenía por estatua una piedra (Burkert 1988, 29 y 31).

tampoco hubo nunca una estatua cultual.

Otra de las características que llaman profundamente la atención es la ausencia de altar, un elemento básico de la práctica religiosa, más importante en ocasiones que la misma arquitectura templaria (Burkert 1988, 36; Etienne 1992; Bergquist 1967, 12; Yavis 1949). No se han encontrado huesos animales, ni cenizas y los únicos recipientes hallados tanto en Basas como en el Ctilo son unos vasitos miniaturizados que aparecen en estratos arcaicos (Yalouris 1959b, 156-158) y que no servían, en principio, ni para comer ni beber³²⁴. No quedan, pues, señales de sacrificios y quizá, como se ha sugerido, sea esa la razón de que no se levantara un altar (Cooper 1996, 6). Aunque no deja de sorprender esta disposición, su irregularidad sugiere más que el acatamiento de las normas canónicas, pues es en la diferencia arquitectónica donde el templo se define a sí mismo y a sus constructores.

El templo clásico conserva demasiados detalles del arcaico como para descartar que siguieran un mismo plan cuidadosamente mantenido, como puede observarse en las reconstrucciones que muestra la **fig. 45 de la lámina XXXII**. Aparte del alargamiento del cuerpo del templo ya mencionado, otro rasgo arcaizante es la excesiva longitud del crepidoma en relación con su anchura y el hecho de que los intercolumnios de los lados cortos son mayores que los de los lados largos. Tanto el templo arcaico como el clásico están orientados en dirección N-S (el arcaico se encuentra inmediatamente al sur del clásico, en buena parte bajo él, como puede observarse en la **lám. XXXIII, fig. 47**) y ambas miden 25 x 7,5 m. Las diferentes habitaciones que conforman el templo (opistodomos³²⁵, pronaos³²⁶, *cella*) conservan tanto en uno como en otro las mismas medidas con una precisión extrema (a excepción

³²⁴ Las miniaturas del otro santuario arcadio más importante, el de Atenea Alea, han sido estudiadas con detalle por L. A. Hammond. Esta arqueóloga considera que, en general, las miniaturas tenían una función cultual, aunque no pueda descartarse que sirvieran como contenedoras de líquidos (Hammond 1998, 206-231).

³²⁵ Cooper defiende, basándose en las terracotas decorativas, las acróteras de disco y las antefijas, que el opistodomos estaba ya presente en el templo arcaico, pero no en el que denomina Apolo I, sino en el Apolo II, *ca.* finales del VII o principios del VI (Cooper 1996, 84). Para Kelly, el método constructivo del templo arcaico es “aditivo”: la pronaos y la *cella* fueron construidos como una unidad; el *adyton* se añadió después como otra unidad y el opistodomos se añadió al *adyton*, pero toda la estructura pertenecería a un solo templo arcaico, no a dos, como defiende Cooper (Kelly 1995, 234).

³²⁶ La longitud de la pronaos clásica -5,5 m.-, que sigue la de la arcaica, no es la más usual en los templos griegos (Kelly 1995, 249).

del *ádyton*); así como comparten su disposición dentro del complejo. La elevación del suelo también se mantiene a pesar de que para conseguirlo hubo que rebajar el lecho de roca del extremo norte de la terraza sobre la que se implantó el arcaico (Kelly 1995, 239)³²⁷. Parte del material del templo arcaico se reutilizó para el clásico (Yalouris 1973, 54-55).

El tejado es otro punto de la “política conservacionista” de los arquitectos y artesanos de Basas. Aunque su construcción terminara en la última mitad del s. V, el diseño sigue modelos arcaicos, traspasando al mármol lo hecho en terracota, pues, como asegura Pausanias, el templo de Basas está construido en mármol, “incluso el tejado”³²⁸. El tejado es del llamado tipo corintio con decoración de antefijas y las laterales están esculpidas en bajorrelieve con dos capullos de loto surgiendo de hojas de acanto. Dichas hojas están unidas en una línea central de la que nacen cuatro volutas; las dos centrales soportan una palmeta de 15 pétalos, todos inclinados (Kelly 1989, 76-77). La existencia de antefijas es rara en el s. V; de hecho, sólo las hay en Basas, en el Partenón (no olvidemos que, según Pausanias, única fuente que habla del tema, el templo del Apolo Basitas fue construido por Ictino, arquitecto del Partenón) y en el Erecteion. La hipótesis de que el templo estaba abierto a la altura de la *cella* (Widström 1982, 47), tal y como lo representó Cockerell (**lám. XXXIV, fig. 48**), carece de fundamento arquitectónico: la planta de la *cella* no fue hundida por la continua recepción de lluvia, como se sugirió en su momento, y el templo carece de un sistema de drenaje, necesario si se hubiese prescindido de una parte de la cubierta (Kelly 1989, 96; Dinsmoor 1933, 214).

Tampoco debemos pasar por alto las alteraciones que personalizan un santuario y otro. Por ejemplo, el plan áptero del templo arcaico (Kelly 1995, 233; Cooper 1996, 84) o las medidas del *ádyton*. El *ádyton* del templo arcaico medía 6 m., mientras que el clásico se cifra entre los 3,4 y los 5,65 m., dependiendo del punto cero para tomar las medidas. En el clásico no existen muros que lo separen de la *cella*, con la que contrasta por su sobriedad arquitectónica y decorativa, pero no contamos con datos suficientes

³²⁷ Kelly analiza punto por punto cada aspecto del templo clásico y su correspondencia arqueológica con el arcaico. Remito a su artículo, ya citado.

³²⁸ Paus. VIII 41, 8.

como para certificar si esto mismo ocurría en el arcaico. Ahora bien, ambos *ádyta* conservan una puerta en su lado oriental que se supone estaría relacionada con la incidencia de los rayos solares sobre la imagen de culto, si es que se acepta que dicha imagen se encontraba en el *ádyton* y no en la *cella*, como hubiese sido lo normal. El viraje del templo clásico habría obligado a que el *ádyton* se ensanchara si se quería mantener el efecto solar, que podría haber sido una pieza clave dentro del ritual del Apolo Basitas (Kelly 1995, 243; Cooper 1996, 134; Widström 1982, 45). El *ádyton*, al contrario que la *cella*, carece de adornos arquitectónicos pero cuenta con una puerta en su pared oriental, como ya comenté.

Concretamente para el período del supuesto Apolo II (mediados del VI) Cooper hace referencia a un capitel dórico desgraciadamente descontextualizado, pues permaneció durante años en la casa del guarda del monumento y no se sabe con exactitud de qué parte del templo procede (Cooper 1996, 6). Se trata de un capitel de altísima calidad técnica que cuenta con la peculiaridad de un envejecimiento voluntario, de un arcaísmo buscado por su creador, sin duda con el fin de certificar la unión de Basas con Figalía, una unión que se remontaba más allá de donde el hombre podía recordar, pero no tan lejos como para que los dioses, concretamente Apolo, olvidara quienes le rendían su fervor. Los santuarios arcaizantes forman parte de la identidad figalia tanto como de la parrasia. De hecho, son uno de los elementos destacados del modo en el que los habitantes de la frontera suroeste arcadia construyeron sus paisajes y, con ellos, sus vidas.

El empeño en conservar el esquema específico del templo se deba posiblemente a su valor testimonial, reafirmatorio e identitario, aunque no hay que descartar que el mantenimiento de ciertos aspectos, como la longitud del templo (el templo délfico también tiene 6 x 15 columnas), sea un tributo a los rasgos del templo de Apolo en Delfos (Gruben 1966, 122). A su vez, nos demuestra que en el s. VII la comunidad de Figalía era capaz de levantar una construcción templaria cuyas medidas y caracteres seguían siendo válidos dos siglos después y, algunos otros más tarde, eran todavía capaces de asombrar por su calidad y magnificencia a un viajero como Pausanias, que había recorrido gran parte de Grecia y comentado sus maravillas artísticas.

Aunque el plan arquitectónico fuese el mismo, el templo clásico introduce una serie de modificaciones y mejoras típicas del momento en el que fue alzado y de los adelantos técnicos a los que se tenían acceso a finales del s. V. Por ejemplo, contó con un sistema de combaduras y falsas vigas capaz de protegerle de los terremotos al absorber la energía telúrica (Cooper 1996, 7). Este sistema le diferencia de construcciones áticas como el Partenón, cuyo arquitecto, en principio, comparten. Pero las diferencias no cesan en este punto, sino que se extienden a otros elementos arquitectónicos y decorativos que, de nuevo, refuerzan el carácter peculiar, local, de este templo.

En Basas no encontramos los modos de embellecimientos típicos de la arquitectura griega, a saber: la éntasis, la curvatura ascendente, la inclinación interior de las columnas, la inclinación exterior del entablamento y las columnas rebajadas para las esquinas. Por el contrario, el estilo es un sobrio dórico de paredes batidas con planos trapezoidales para la euthenteria y la *cella*, curvatura exterior en el plano del estilobato e interior en el centro de las columnas así como una atenuación del fuste de la parte sur de la columnata. La decoración se reduce a las fachadas y al techo, gran parte de él en mármol. El tejado es un exponente de la peculiar decoración del templo a base de figuras geométricas enfrentadas que crean un ritmo visual trepidante (Cooper 1996, 9).

El programa iconográfico de Basas se caracteriza también por el movimiento. Siguiendo a Madigan, que lo ha estudiado exhaustivamente, podemos hablar de tres temas estrella: en las metopas del opistodomos se representa un tema local, concretamente el rapto de las hijas de Leucipo por Cástor y Pólux; en las metopas de la pronaos el tema es más confuso, pero este autor defiende que se trataría del regreso de Apolo del País de los Hiperbóreos. Por su parte, el friso jónico lo forman la Amazanomaquia troyana y la heráclida y una Centauromaquia (Madigan 1992, 12, 19 y 70).

El rapto de las hijas de Leucipo es un tema íntimamente relacionado con la deidad del templo. Para empezar, Apolo es el padre divino de las hijas de Leucipo³²⁹ y

³²⁹ Paus. III 16, 1.

los raptos son moneda común en la iconografía de los templos apolíneos. Además, los raptos forman también parte de la mitología de Afrodita, otra de las diosas del complejo sacro Basas-Cotilo. Esta tema iconográfico se sitúa en las metopas meridionales, en dirección a Mesenia, donde la leyenda tenía bastante fuerza (**lám. XXXV, fig. 49**).

Para las metopas de la pronaos se ha hablado de dos posibles interpretaciones iconográficas. Unos consideran que en las metopas se desarrollan dos temas. En primer lugar, la muerte de Orfeo a manos de las mujeres tracias poseídas por Dioniso, un tema inédito en la escultura monumental extensa; en segundo lugar, el engaño a Crono, la infancia del niño-Zeus rodeado de las ninfas, que tocan instrumentos y, por último, el matrimonio de Zeus y Hera (Sauer 1895, 207-250³³⁰; Hahland 1959b; Hofkes-Brukker 1963; Liepmann 1970, 46). La otra interpretación considera que lo que aquí se representa es el regreso de Apolo del País de los Hiperbóreos, lo cual encaja en principio mejor con el templo de Basas, dado el dios que lo habita (Madigan 1992, 16-28; Ridgway 1981, 32; Picón 1981). Incluso se ha sugerido que la orientación del templo hacia el norte respondería a que desde dicho punto cardinal regresa Apolo Hiperbóreo al mundo humano (Yalouris 1979, 96).

La leyenda de los Hiperbóreos se convierte en un tema frecuente en la iconografía vascular del s. V en Atenas (Madigan 1992, 19). Los restos de las metopas parecen encajar bien con el despliegue iconográfico típico del tema, mejor que con el órfico (**lám. XXXVI, fig. 50**). El retorno de Apolo del País de los Hiperbóreos coincide con el resurgir primaveral y justifica la escena de danza de algunos fragmentos. La reconstrucción de Madigan muestra algo similar al siguiente esquema: Apolo comienza la danza, seguido de Ártemis como directora del coro, al final del cual una figura femenina (¿Afrodita?) toca los crótalos. Las figuras danzantes son femeninas, no masculinas, lo que dificulta que se trate de una danza órfica ya que, según el mito, fueron los hombres tracios los que quedaron subyugados por la música de Orfeo, no las mujeres. Además, Orfeo es un cantor y se acompaña con una lira, no con una cítara, como se ve en los restos de metopas. El único personaje humano es un

³³⁰ Sauer, B., "Die metopen des Apollontempels von Phigalia", *Berichte über die Verhandl. d. k. sächs. Gesell. d. Wissen. zu Leipzig*, 1895. Extractado de Frazer 1913, 402-403.

cazador con sombrero de piel y clámide rústica que podría ser Arcas. Esta figura se halla cerca de Zeus, ¿quizá para indicar la conexión de ambos personajes en los mitos arcadios de Zeus Liceo? Por otra parte, Arcas es el héroe civilizador de Arcadia, el que introdujo la agricultura y, por tanto, dio un nuevo sentido a la llegada de la primavera, marcada astronómicamente por su catasterismo.

Una revolución en el diseño la encontramos en el friso jónico que se extiende por la *cella*, único caso que se conoce de un friso interior en la arquitectura griega. Compuesto de 23 bloques de mármol, la columnata interior la forma un único capitel corintio, también en mármol, dos jónico-áticos en caliza y ocho jónicos del “tipo Basas” en mármol. Una gran polémica se desató en su momento sobre el orden narrativo del friso y los restos de metopas y todavía hoy sigue viva. Hoy en día, hay quien considera que la presentación del friso y las metopas tal y como la conocemos carece de sentido específico en cuanto sistema iconográfico y que los artistas lo planearon de forma diferente, aunque cambiaran al llevarlo a la práctica por diversos problemas que conducirían a acortar la longitud inicial del friso y, con ello, las escenas representadas (Hofkes-Brukker 1975, 142-145; Hahland 1948-1949 y 1959a; Riemann 1954, 301-339; Liepmann 1970; Felten 1984). Mientras, otros defienden que no hubo alteraciones respecto al orden inicial y que todo el conjunto obedece a una temática iconográfica reconocible y adaptada al espacio, plena de significación (Madigan 1992, 1-3; Cooper 1996, 1; Dinsmoor 1933 y 1956, 442).

De los 23 bloques del friso, 11 representan a los griegos luchando contra los Centauros (**lám. XXXVII, fig. 51**) y otros 11 a los griegos contra las Amazonas, unas dirigidas por Pentesilea (**lám. XXXVII, fig. 52**) y otras por Hipólita (**lám. XXXVIII, fig. 53**). Al contrario que en otros casos, estos tres temas se suceden sin interrupción arquitectónica alrededor de la *cella*. De las cuatro esquinas, sólo en la noroeste coinciden dos temas, a modo de punto final y de inicio. El programa es una plasmación de la lucha del hombre contra las fuerzas naturales, una afirmación de la civilización frente al salvajismo de la naturaleza desatada, tema muy adecuado para los santuarios extraurbanos, por una parte y, por otra, puede responder al deseo figalio de afirmar su desarrollo social y su capacidad política como aliado y enemigo.

El programa escultórico del templo opera a través de una serie de contrastes antitéticos en los que las escenas de batalla (Amazonomaquias, Centauromaquias) comparten protagonismo con la llegada de la primavera, en una contradicción típica de los sucesores de Polignoto, cargada de dramatismo y de significado (Madigan 1992, 87). Para Hofkes-Brukker (1975, 144-145) las peculiaridades de la escultura de Basas (el modo de dividir los cuerpos entre el pecho y el abdomen, por ejemplo, o la especial relación plástica entre los cuerpos y sus atuendos) proceden de una forma muy activa, cinética y participativa (reclama la implicación del espectador) de entender el arte ornamental desarrollada por artistas opuestos al clasicismo de Policeto y que también puede apreciarse en trabajos menores del sur de Italia *ca.* 430 a. C y en la Niké olímpica de Peonio de Mende, a quien Hofkes-Brukker cree escultor del friso interior de Basas³³¹.

Del 399-395 Esparta gobierna el territorio figalio. Para entonces, los intereses lacedemonios viraron hacia otros puntos (Beocia, Atenas, Corinto, la Arcadia oriental...), de modo que hasta el 370 la frontera suroeste quedó en paz. En ese año, simpatizantes espartanos, exiliados de Figalía, se lanzaron contra la ciudad, matando a muchos de sus ciudadanos³³². En el 369 la estatua del Apolo Epicuro es trasladada a Megalópolis³³³ para celebrar su fundación, así como la de la Confederación Arcadia, en un claro intento de apoderarse de los símbolos figalios para justificar su posición hegemónica. Después del 369 declinan las dedicatorias y el templo entra en una espiral de abandono y olvido de la que no consigue recuperarse. En el s. III a. C. el Cotilo es abandonado y entre los ss. VI-VII d. C. el templo de Apolo es desmantelado definitivamente (Cooper 1996, 5).

Por tanto, aunque la teoría de Cooper sobre cuatro templos sucesivos no sea demostrable o aun cuando nuevos trabajos arqueológicos concluyeran que sólo existieron dos, el arcaico y el clásico, ningún investigador niega las remociones que se llevaron a cabo entre la primera construcción del templo en época arcaica y su definitiva reconstrucción en época clásica. Estas remociones (que no son simples

³³¹ Peonio procedía de Mende, un pequeño asentamiento jonio en la costa tracia. Su arte le llevó al sur de Italia y Olimpia (Hofkes-Brukker 1975, 145).

³³² Diod. XV 40, 2-3.

³³³ Paus. VIII 30, 2-4.

añadidos o reparaciones sino engrandecimientos superfluos desde el punto de vista de la estabilidad o integridad física del templo), al igual que las dos construcciones, ocurren siempre en época de guerra con Esparta. Si a esto añadimos que Basas se encuentra en el punto montañoso más elevado de cuantos se enfrentan al Monte Hira, ya en Mesenia, y en un punto clave de rutas ganaderas, siendo estas actividades económicas básicas para los figalios, parece más que probable que el templo del Apolo Basitas tuviese una función extraurbana, con todas las connotaciones que eso conlleva y he explicado anteriormente.

Basas funcionó como el bastión identitario de la comunidad figalia frente al enemigo espartano y también frente a los aliados mesenios, que no debían olvidar nunca de quién les llegaba la ayuda, pero también como la expresión del poder del grupo dominante de la polis figalia, que controlaba la economía del territorio. Basas era el último punto seguro³³⁴, la última conquista figalia y su monumentalización constante, especialmente en épocas de crisis, en momentos en los que su integridad como pueblo se veía amenazada, era una forma de reivindicar su autonomía y de vincular dicha autonomía al control de la elite que promovía el engrandecimiento del templo a mayor gloria de Apolo.

La riqueza del santuario y la calidad del templo han llevado a dudar que Basas pudiera haber actuado como santuario extraurbano de una comunidad como Figalía, entendida como un reducido núcleo apenas urbanizado de pastores y agricultores paupérrimos. Cooper presupone que un templo como Basas debió de responder a una iniciativa panarcadia (Cooper 1970, 15-16). No obstante, ya he analizado tanto los tópicos respecto a la polis arcadia en general y a Figalía en concreto, como el problema de la identidad arcadia, llegando a la conclusión de que nada parecido a un panarcadismo pudo existir en la zona hasta al menos el s. IV, cuando se funda Megalópolis, y en ese momento el panarcadismo era una ideología que a Megalópolis le interesaba exportar, pero en absoluto una idea asumida por un conjunto supuesto de arcadios bien avenidos.

³³⁴ Es posible que Basas llegara a utilizarse como lugar de asilo, dado el lugar estratégico en el que se encontraba. No es raro que determinados santuarios, debido a su enclave geográfico, acabaran convirtiéndose en asilos para los perseguidos (Marinatos 1993, 232).

4.2.2.b) El Apolo *Epikourios*

Apolo es el dios de Basas. Tanto las fuentes literarias como las epigráficas así lo confirman. Entre las primeras, sólo se conserva el testimonio de Pausanias, el único autor que menciona la existencia de este templo y que lo concibe como morada de Apolo³³⁵. Entre las segundas, destacan dos epígrafes.

En primer lugar, la dedicatoria de Teopites, encontrada en el templo de Basas³³⁶. El tipo de piedra, de buena calidad, es el que se utilizó en general para las inscripciones en Figalía³³⁷. La datación oscila entre finales del s. V y el 300 a. C. El nombre, aunque relativamente común en Grecia, es la primera vez que aparece en Arcadia. La fórmula tradicional *ἀνεθεκε* que aparece en esta inscripción, se mantiene hasta el segundo cuarto del s. IV, cuando se hace frecuente la grafía *Ἀπόλλ[ωνι]*. No obstante, el epígrafe parece escrita en alfabeto jónico (lo cual, dada su escasa extensión, no es fácil de dilucidar) y es a partir del 370, fecha de la fundación de Megalópolis y la constitución de la Confederación Arcadia, cuando dicho alfabeto sustituye al arcadio tradicional como un modo de reivindicar la unidad de todos los arcadios en consonancia con la del resto de los griegos (Cooper 1975, 230).

En segundo lugar, contamos con un decreto de manumisión encontrado en uno de los flancos del templo más grande del Cotilo, el de Ártemis (reforzando, por tanto, la relación entre el Cotilo y el Apolo Basitas)³³⁸. En él Klenis otorga la libertad a sus esclavos y consagra su propiedad al Apolo Basitas, el Pan Sinois, la Ártemis del Cotilo y Fortasia. La fecha también ha sido objeto de controversia y mientras algunos defienden el último cuarto del s. V –ca. 425– (Guarducci 1974, 268-269; Kourouniotis 1903), otros prefieren hablar de 380 (Dubois 1988, 260) o bien situarlo en un punto algo impreciso entre 369-330, cuando el alfabeto jónico en el que está escrito el epígrafe se asentó en Arcadia (Cooper 1996, 385). Esta inscripción nos permite,

³³⁵ Paus. VIII 41, 8.

³³⁶ SEG XXVIII 416.

³³⁷ IG V 2, 419; SEG XXIII 236 y 237.

³³⁸ IG V 2, 429.

además, conocer a otros habitantes divinos del santuario, de los que hablaré más adelante, así como la importancia del templo durante el s. IV.

Apolo aparece frecuentemente en el Peloponeso como dios de las asambleas masculinas, rodeado de exvotos de guerreros, generalmente de buena calidad, lo que presupone a sus fieles un *status* elevado. Su carácter de dios de la salud apenas si cuenta con representación en toda el área (Dengate 1988, 3; Schachter 1992, 37). Los dioses de los santuarios extraurbanos se caracterizan por poseer características apotropaicas y/o curotróficas (Polignac 1984, 48). La comunidad sitúa en sus límites a aquellos dioses y seres divinos que pueden protegerles del enemigo, de la naturaleza salvaje y de su propia indefinición. Si aceptamos, como antes he defendido, que el santuario extraurbano tiene por función sancionar la apropiación y dominio del territorio, así como demarcarlo en ambos sentidos de la frontera (de cara al exterior para mantener a raya a los vecinos y de cara al interior para cohesionar a la propia comunidad y fortalecer los lazos con el territorio dominado), es lógico que las deidades que se asientan en dichos santuarios respondan a un perfil poderoso y protector.

Apolo es, sin duda, un dios de poder, pero también cuida del ganado y favorece su reproducción, especialmente en contextos peloponesios. Los epítetos más comunes de Apolo en toda Arcadia son los de Cileno y Nomios (Dengate 1988, 73-77), este último relacionado directamente con el ganado (Nomio procede de *nomos*, “pasto”). Así pues, su figura es adecuada tanto para representar los dictados de la elite, que precisa de un santuario extraurbano para afirmar y acrecentar su poder dentro de su comunidad y preservarlo de amenazas exteriores, como para velar por la frágil economía de los campesinos-ganaderos, que no podían permitirse el lujo de sufrir bajas en sus rebaños.

La relación de Basas con los enfrentamientos bélicos (fueran escaramuzas, batallas o tensiones) no se limita a los momentos específicos en los que se reconstruye o remoja, sino que el culto mismo está impregnado de la belicosidad que les defendía de sus enemigos. En los santuarios extraurbanos el ambiente guerrero suele expresarse a través de la ofrenda de armas defensivas: cascos, corazas, escudos..., en un momento

en el que se está produciendo el paso de una guerra heroica a otra basada en el combate colectivo que dará lugar al ejército hoplítico (Polignac 1984, 56).

Las primeras guerras importantes (Tebas contra Orcómeno, Calcis y Eretria, Mégara y Corinto, Argos y Esparta...) se entablan en Grecia a finales del s. VIII y principios del VII, en conexión con el desarrollo de la polis, que conduce a la construcción de los santuarios extraurbanos, como ya expliqué. Ya no se trata de una guerra de rapiña, sino de una forma de proteger el territorio y dicha protección implica una cohesión y organización de las fuerzas, así como unos símbolos que la expresen³³⁹. La ofrenda principal en Basas desde el s. VII consiste en armamento miniaturizado y el Apolo que habita el templo no sólo es conocido por el topónimo Basitas, sino también por el epíteto de *Epikourios*.

Muchos de los hallazgos carecen de un contexto arqueológico claro, en parte porque fueron hallados en excavaciones llevadas a cabo en el s. XIX o muy a principios del XX, cuando la búsqueda del tesoro minimizaba los problemas de contextualización; en parte porque las memorias de excavación no han sido publicadas o son de muy difícil consulta. No obstante, podemos funcionar con la información que tenemos a nuestra disposición, aun cuando no sea el punto de partida idóneo para un análisis arqueológico.

Los primeros exvotos se remontan a época geométrica y dibujan el contexto de una deidad muy relacionada con el mundo animal, especialmente con los caballos, lo que indica una fuerte vinculación del santuario a la elite. Contamos con una placa con dos animales –inidentificables– contorneados a base de puntos (Geométrico tardío), parte de los arreos en bronce de un caballo (concretamente las anteojer³⁴⁰), también del Geométrico tardío (Yalouris 1979, 91) y dos pequeños bronce³⁴⁰s representando a un pájaro y a un caballo, ambos sobre bases cuadradas lisas (Cooper 1996, 66). El

³³⁹ Sobre el desarrollo del belicismo en Grecia y su conexión con los cambios sociales Bettalli 1995; Brulé, P. et Oulhen, J. (eds.) *Esclavage, guerre, économie en Grèce ancienne: hommages à Yvon Garlan*, Rennes, 1997; Casillas Borralló, J. M. *Los mercenarios en Esparta: desde Leuctra hasta la llegada de los macedonios*, Madrid, 1993; Garlan, Y. *Guerre et économie en Grèce ancienne*, Paris, 1989; Hanson, V. D. *Warfare and agriculture in classical Greece*, Pisa, 1983; Lonis 1979; Osborne 1997, 137-164; Parke 1933; Pritchett, K. W. *The Greek states at war. IV vols.*, California, 1974-1991; Sordi 1984; Sordi, M. *Guerra e diritto nel mondo greco i romano*, Milano, 2002; ver nota 476.

³⁴⁰ Las anteojer³⁴⁰as como simulacro votivo son únicas en la Grecia continental.

primero está en un pésimo estado de conservación (Voyatzis 1990, 157); en cuanto al segundo, es, junto con una pieza descontextualizada que procedía de Figalía, el único caballo que aparece en el santuario antes de época clásica.

El caballo de Basas, de patas muy largas (**lám. XXXVIII, fig. 54**), se ha datado a principios del s. VII (Voyatzis 1990, 139). El equino de Figalía probablemente proceda de Basas, aunque llegó al British Museum sin precisión de su contexto arqueológico. Especialmente significativa es la decoración que aparece en la parte inferior y que representa a dos siameses unidos por las caderas, cada uno con una lanza en la mano, en un diseño con forma de X³⁴¹. Se ha defendido que podría tratarse de los gemelos Ctéato y Éurito, hijos de Molíone, esposa de Áctor, mencionados por Homero y Hesíodo³⁴² (Voyatzis 1990, 139).

Las anteojerías no aparecen en ningún otro santuario de la Grecia continental. Cooper piensa que estos aparejos, así como la terracota de un hombre a caballo fechada en época arcaica, demuestran el uso del caballo como animal de guerra entre los figalios arcaicos (Cooper 1996, 73). En una zona tan montañosa y escarpada como Figalía no creo que los caballos fueran el modo más práctico de defenderse del enemigo (Figalía siempre estuvo a la defensiva, no era un centro atacante), pero desde luego tienen una fuerte implicación social, simbólica y quizás económica en el mundo arcadio del suroeste, como en el resto de Grecia, donde el caballo suele relacionarse con la posición social y el *status*³⁴³.

Estas figuras han sido clasificadas como pertenecientes al estilo laconio (con influencias del argivo (al igual que he hablado de “tejas laconias”, “acróteras laconias”, etc.) e incluso se han establecido conexiones relativas a una presencia o un cierto control político de Esparta sobre la zona debido al hallazgo de estos exvotos (Voyatzis 1999, 149). Equiparar un estilo cerámico o artístico y su propagación con una incursión política es un problema de índole metodológica que influye activamente en la comprensión de los sistemas sociales. La propia denominación geográfica y

³⁴¹ Este tipo de representaciones se encuentran también en vasos geométricos y en fíbulas beocias (Voyatzis 1990, 139).

³⁴² Hom. *Il.* XI 709 y 750; Hes. *Frag.* 17.

³⁴³ Una breve muestra en: *Il.* XVI, 150-151; Paus. II 1, 8; II 27, 4; III 20, 9; VIII 7, 2 (donde se especifica la importancia de los arreos en el ritual); Paus. VIII 14, 5.

localista de un estilo no deja de cercenar muchas posibilidades de análisis, puesto que lo asocia directamente a un tipo de producción y a una situación socio-política que no tiene por qué corresponder con la base social que se estudia.

Un ejemplo muy significativo de los efectos contraproducentes de este tipo de asunción metodológica es el caso de las figurillas de pájaros en la metalurgia arcadia arcaica. Los santuarios arcadios arcaicos arrojan un total de 25 figurillas de pájaros en bronce de las cuales 18 han sido hallados en el santuario de Atenea Alea en Tegea, 2 en Mavriki, 4 en Lusos y 1 en Basas. Los de Tegea y Mavriki se han catalogado como de “tipología diversa”, destacando el llamado grupo “Hahne vom Typ Tegea”, identificado por I. Killian-Dirlmeier. De este grupo formarían parte 9 pájaros en todo el Peloponeso: 7 proceden de Tegea, 1 del Heraion argivo y otro del templo de la Ártemis Ortia (Voyatzis 1990, 147-148). A pesar de que casi el 80% de los pájaros del grupo “Hahne vom Typ Tegea” tienen su origen en Tegea y de que está demostrada la existencia de un taller metalúrgico muy productivo en el santuario de Atenea Alea desde el s. VIII (Ostby 1994, 62), del que proceden muchos de los exvotos ofrendados a la diosa, se sigue subestimando la capacidad arcadia de crear al margen, no sólo de la influencia, sino también del control de los considerados grandes centros irradiadores que la rodeaban.

De principios del VII destacan un sello de marfil, varias insignias de metal, exvotos de animales y pequeñas figurillas masculinas, posiblemente guerreros, aunque hay discrepancias al respecto. Las figuras en cuestión son de hierro³⁴⁴ y su altura oscila entre los 22,5 cm. de la que cuenta con una factura más tosca, y los 18 cm. de la otra, de mejor calidad pero, aún así, muy rígida en la expresión plástica. Esta última fue hallada en el área suroeste del templo clásico (Yalouris 1959a, 108) (**lám. XXXVIII, fig. 55**). Según Cooper (1996, 67), ambas visten los dos distintivos de los guerreros de esta época, a saber, la faja y la toca. Por su parte, Voyatzis cree que no se puede determinar la naturaleza de las figurillas puesto que son demasiado toscas y no están suficientemente bien conservadas como para identificar con cierto rigor ni la faja ni el

³⁴⁴ El hierro no es material votivo muy usual, pero en el Peloponeso, concretamente en Arcadia (Basas, Atenea Alea, Mantinea, Figalia...) y Laconia (en el santuario de la Ártemis Ortia, por ejemplo), es relativamente frecuente (Voyatzis 2002, 160 y 1990, 31-32; Morgan 1999, 390; Yalouris 1959b, 157 y 1979, 91; Arapogiannis 1996, 135-137; Dawkins 1929, 391-393).

gorro. Además, los paralelos que ofrece Cooper no son con bronce de la misma época, sino posteriores (Voyatzis 1990, 126). También datadas en la primera mitad del VII han sido diversas figurillas masculinas desnudas, un hombre a caballo en terracota y una figura femenina sedente en terracota.

Las ofrendas de armas en miniatura comienzan también en esta época. La cerámica más antigua es corintia temprana (625-600) y sus formas son muy variables: hidrias, léцитos y cráteras entre otras (**lám. XXXIX, figs. 56 y 57**) (Yalouris 1959b, 156; 1973, 54 y 1979, 91) y de la misma época destacan algunos recipientes orientalizantes. La cantidad de ofrendas se dispara a partir de mediados del s. VII tanto en Basas como en el Cotilo y no declina hasta la segunda mitad del s. IV (Cooper 1996, 66), aunque la concentración es preferentemente arcaica, siguiendo patrones típicamente griegos (Snodgrass 1991).

De la segunda mitad del VI destacan figurillas en bronce de buena factura, especialmente una pequeña cabeza de Atenea (**lám. XXXIX, fig. 58**) y un *kouros* (**lám. XL, fig. 59**), así como una figura femenina en plomo (**lám. XL, fig. 60**). La cabeza fue descubierta frente al lado norte del templo. El *kouros*, de 18 cm., en hierro, se data en el último cuarto del s. VI y recuerda en su técnica a las figuras de madera, con manos muy grandes y el cuerpo plano, como una tabla (Yalouris 1959b, 157; 1979, 91). Por su parte, la figurilla de plomo³⁴⁵, alada, que representa a una mujer vestida con largos ropajes, fue hallada al norte del templo de Ictino.

La mayor parte de los hallazgos proceden del lado N-NO del templo, donde se hallaba el supuesto taller metalúrgico al que ya aludí. Muchos de los exvotos de esta época se encontraban en el estrato de incendio que se corresponde con la destrucción del templo arcaico (o del Apolo III si seguimos las hipótesis de Cooper), acaecida ca. 490-460. Esta figura en cuestión comparte un gran parecido con las que aparecen a cientos en el santuario de la Ártemis Ortia y que se supone representarían a la propia diosa (Voyatzis 1990, 125). No es extraño que este tipo de figuras aparezcan en Basas

³⁴⁵ El plomo, al igual que el hierro, es un material poco usual en los objetos votivos pero también es relativamente frecuente en Laconia y algo menos en Arcadia, donde se encuentra también en Figalia (Arapogiannis 1996, 135-137) y en cantidades bastante respetables en forma de coronas, anillos, placas, discos ornamentales y figurillas femeninas y masculinas en el templo de Atenea Alea (Voyatzis 2002, 161).

ya que una de las diosas adoradas en él es precisamente Ortia³⁴⁶, sin relación cultual con Ártemis, como se encuentra en el famoso santuario laconio.

Del s. V sólo contamos con cerámica de figuras rojas y negras hallada en las bases de fundación del templo clásico, lo cual es básico para la datación. A finales del V y principios del IV se fechan diversos prótomos de animales (carneros, peces) encontrados tanto en el templo de Apolo como en los del recinto del Cotilo (Cooper 1996, 67). De época helenística nos han llegado vasos hechos a molde, quizás de manufactura local (Cooper 1996, 68).

Las ofrendas de armas en miniatura, las piezas maestras del templo, comienzan a aparecer hacia la primera mitad del s. VII, cuando, como ya he mencionado, se dispara el número de ofrendas en Basas y en los santuarios del Cotilo, y continúan durante época clásica. Coincidiendo con este despertar votivo, comunidades mesenias huidas de los ataques espartanos comienzan a asentarse en la cadena montañosa en la que se encuentran el monte Liceo y Basas. La llegada de los mesenios a territorio figalio y parrasio, así como las acometidas cada vez más frecuentes de las tropas espartanas, decidieron la consagración belicista de Basas.

Las ofrendas guerreras incluyen armas variadas (muchas miniaturizadas y otras a tamaño real): lanzas, cascos, escudos, dardos, jabalinas, puntas de flechas, grebas, etc. (**lám. XL, figs. 61 y 62**). Este tipo de exvotos es bastante frecuente en los santuarios griegos, especialmente en los fronterizos, en los templos panhelénicos (Delfos y Olimpia cuentan con una colección de armas votivas extensísima) y/o en los templos consagrados a divinidades guerreras. Atenea y Ares reciben armas con mucha frecuencia, así como Ártemis y Apolo que, especialmente en el Peloponeso, acumulan gran cantidad de armamento en sus santuarios (Dengate 1988, 1; Gabaldón 2003, 31-117). Las ofrendas de armas responden a muy diversas razones, pero todas relacionadas de algún modo con la ostentación de poder y la plasmación de la situación militar. En ocasiones el dios protector recibe las armas capturadas al enemigo por la comunidad o son individuos específicos los que regalan a la deidad las armas con las que vencieron, para conmemorar su victoria de este modo, o bien el santuario se

³⁴⁶ IG VII 429.

apropia de armas supuestamente heroicas que le confieren un *status* especial³⁴⁷. También es posible que el templo custodie las armas en espera de que la población las necesite o que, como en el caso de Basas, se decida imitar las armas reales con fines votivos (Simon 1986, 255-256; Fields 1994, 108-110; Gabaldón 2003, 18-28; Lonis 1979, 157-160).

La miniaturización de objetos de la vida cotidiana con fines religiosos (aparecen tanto en tumbas como en templos) es un fenómeno constante que se repite en muy diversas culturas separadas por siglos y por continentes y que en Arcadia tiene otro referente destacado en la gran cantidad de cerámica en miniatura que ha aparecido en las excavaciones del templo de Atenea Alea (Hammond 1998). Se trata de una forma de emplear lo conocido para comunicarse con un ambiente que es ajeno al hombre a través de una modificación que convierta la ofrenda en una entidad merecedora de pertenecer al ámbito extrahumano. El arma descontextualizada por su miniaturización, transformada, es un objeto adecuado para honrar a los dioses, un objeto diferente de aquel en el que se basa y, por tanto, con una implicación religiosa distinta, aun cuando no podamos acceder a esa diferencia conceptual (Segarra 1997, 297; Morel 1991, 514).

Las armas de Basas van más allá de la mera reproducción y destacan por la estandarización de las miniaturas armamentísticas, por su perfecta imitación de las armas reales y, por lo tanto, por la calidad de los artesanos que las realizaron (Voyatzis 1990, 220; Cooper 1996, 71). Es el caso, por ejemplo, de dos corazas (Basas es el único santuario continental en el que se encuentran corazas miniaturizadas) a 1/4, más o menos, de su tamaño real. El bronce no luce ornamentación ninguna, a excepción del cuidadoso labrado. El plato del pecho, ligeramente más grande en proporción, está adornado con un par de ojos completados con pestañas. En cuanto a los escudos, diseñados para ser colgados, los hay de varios tamaños y, exceptuando cuatro, carecen de decoración, pero el trabajo del bronce es cuidadoso. Otra peculiaridad es que

³⁴⁷ Varios santuarios reclamaron en diversos momentos las lanzas de Aquiles o Meleagro, las espadas de Pélope y Memnón o los escudos de algunos héroes. Algunas de estas “reliquias” podrían haber sido armas de la Edad del Bronce, dedicatorias antiguas que, una vez perdida su significación original, adquirirían un valor sacro, como la famosa tumba principesca de Lefkandi, Eubea o las tumbas principescas de Eretria (Domínguez Monedero 1991, 74-78).

mientras en la gran mayoría de los santuarios (Olimpia, Delfos, Esparta, Atenas) las armas cuentan con inscripciones que nos informan del nombre del dedicante, ninguna de las armas de Basas está inscrita, a pesar de que en la misma área sacra, concretamente en el Liceo, sí que se encuentran dedicatorias de armas con inscripciones conmemorativas³⁴⁸.

¿A qué se debe la estandarización miniaturizada que diferencia a Basas de otros santuarios con armas? Snodgrass ha defendido que la calidad alcanzada en las reproducciones de Basas sólo se advierte en santuarios cretenses (cascos y escudos en Palaicastro; cascos, corazas, escudos de Praisos y Gortina y cascos en el templo de Atenea Poliucos en Gortina) y en el templo de Afaia en Egina. Considera, por tanto, que fueron mercenarios cretenses que lucharon con los espartanos quienes instauraron en Basas una costumbre que procedía de su lugar de origen (Snodgrass 1974, 196-201)³⁴⁹. En la misma línea, Bettalli considera que la relación de las miniaturas de Basas con los santuarios cretenses se sustenta en dos puntos: ciertos parecidos tipológicos entre dichas miniaturas, sobre todo en lo referente a las corazas, por un lado y, por otro, el hecho de que la costumbre de miniaturizar las armas y ofrendarlas en santuarios es una costumbre cretense. Además, Aristóteles testimonia las buenas relaciones entre Esparta-Creta³⁵⁰, lo que pudo justificar la ayuda mercenaria de ésta a aquella. (Bettalli 1995, 86).

Ambas tesis presentan, a mi juicio, algunos problemas. En primer lugar, la supuesta presencia cretense en Figalía antes del s. VI, puesto que el armamento votivo de Basas se remonta al s. VII (son las primeras ofrendas guerreras de este tipo que aparecen en el Peloponeso). Pausanias habla de arqueros cretenses mercenarios dentro de las filas espartanas durante la Primera Guerra Mesenia³⁵¹, así como en el saqueo de Hira durante la Segunda³⁵², aunque no se mencionen directamente en relación con el

³⁴⁸ *IG* V 2, 551. También las hay en la frontera aquea, quizás cerca de Clítor (Cooper 1996, 72).

³⁴⁹ Las dedicatorias votivas de armas en miniatura no son extrañas en Arcadia, pues aparecen también en el santuario de Atenea Alea en Tegea (Voyatzis 1990, 337-338), en el de la Ártemis de Lusos (Voyatzis 1990, L28), en el de Atenea en Alifera (Voyatzis 1990, 480), en el *Asclepeion* alto de Gortina (Martín y Metzger 1940-1941, 282; Jost 1985, 204) y en el del Zeus *Lykaios* (*IG* V 2, 551).

³⁵⁰ Aristot. *Pol.* II 1271b, X 1-3.

³⁵¹ Paus. IV 8, 3 y 10, 1.

³⁵² Paus. IV 19, 4 y 20, 8.

ataque a Figalía. El mismo Snodgrass reconoce que la presencia de mercenarios cretenses en el Peloponeso en fechas tan tempranas³⁵³ es un asunto delicado de analizar, aunque no descartable. Aparte, Snodgrass presupone que los cretenses se tomarían la molestia de indicar a artesanos locales cómo fundir el bronce y el hierro y dar forma a los exvotos que querían ofrendar a un dios con el que podían identificarse, pero que no les representaba, pues “pertenecía” a una de las comunidades que ellos habían ayudado a someter. A su vez, los figalios, una vez se marcharon los cretenses, decidieron hacer suya la costumbre de adorar al dios a través de exvotos de guerreros y continuar, a pesar de su coste y dificultad artesanal, durante dos siglos más. Sociológicamente no parece lo más sencillo. En segundo lugar, sólo dos de las armas halladas en Basas pueden relacionarse tipológicamente con armamento cretense³⁵⁴ y, en tercero, los exvotos de Basas se parecen más a los encontrados en la Afaia de Egina que a los que proceden de Creta (Cooper 1996, 73).

Las armas en miniatura en el contexto de Basas permiten aventurar una hipótesis sobre una de las funcionalidades del santuario. Apolo es un dios frecuentemente relacionado con los santuarios extraurbanos debido a su carácter curótrofo y protector, como ya expuse. Estas mismas cualidades son las que le convierten, por ejemplo, en figura clave del universo mítico espartano, donde aparece asociado a un héroe de la vegetación, Jacinto, a través de las Jacintias, la fiesta por excelencia de la sociedad lacedemonia, radicada en Amiclas. Apolo funciona aquí como protector de la fertilidad de la tierra y de los hombres, pero también como garante de las normas sociales, que se reproducen y consolidan en cada iniciación efébrica que preside el dios (Moreno Conde 2002). En virtud de su papel defensivo se le representa armado, en su fiesta se lleva en procesión la coraza de Timómaco (el jefe de los espartanos en la toma de Amiclas, de origen tebano³⁵⁵) y en el santuario se han

³⁵³ Pausanias data la I Guerra Mesenia *ca.* 743-724. La historiografía moderna oscila entre 710-690 o 736-716 (Brelich 1961, 34-39; Auburger 1992, 188). En cuanto a la II, la fecha de Pausanias rondaría el 685-668. La estimación actual *ca.* 630-600 ó 640-620 (Auburger 1992, 188).

³⁵⁴ Esta no es la opinión de Snodgrass para quien las armas son muy similares, especialmente las corazas, que seguirían los modelos de las cretenses del s. VII, aunque reconozca que los cascos son del llamado “tipo corintio” (Snodgrass 1974, 197-198). En la misma línea Betalli 1995, 86.

³⁵⁵ Paus. III 19, 2.

documentado varias piezas de armamento desde el Geométrico al período arcaico (Gabaldón 2003, 34; Simon 1986, 250; Dengate 1988, 141-144; 154-158).

El papel iniciático de Apolo está extendido por toda Grecia; no en vano es el dios que recibe en sus santuarios más *kouroi* arcaicos, imagen de la consagración ritual de los jóvenes que van a formar parte de pleno derecho de la sociedad (Polignac 1984, 52). Por otra parte, es probable que las armas en miniaturas se relacionen con rituales de iniciación, ya que la mayoría de ellas han aparecido en santuarios de deidades curótrofes vinculadas a lo militar, masculinas o femeninas, como Hera, Atenea o Apolo (Brize 1997, 134-135; Gabaldón 2003, 231-234; Lonis 1979, 200-210). Por otra parte, el “templo gemelo” de Basas, el de la Ártemis del Coto, también podría ser un centro de iniciación, sólo que para las jóvenes (Sinn 2002, 198).

Otro exvoto prácticamente único en un contexto como el de Basas y que también puede relacionarse con lo militar, aunque aparentemente esté alejado de ello, es una lira hecha con caparazón de tortuga, característica de contextos funerarios. Basas y el santuario de Apolo y Hera en monte Repas (Corfú), son los únicos enclaves templarios en los que se ha hallado este tipo de lira. En dicho santuario también han aparecido escudos y lanzas de bronce en miniatura (Simon 1986, 236 y 244). La lira en cuestión podría haber sido ofrendada a Apolo como a Pan. En el caso de que supongamos que la lira es una ofrenda a Apolo, sólo una advocación de este dios tiene la lira por enseña: el Apolo Liceo, patrón de soldados, cuyo santuario en Atenas era territorio de entrenamiento para las tropas (Jameson 1980, 213-235)³⁵⁶.

Esto nos conduce directamente al epíteto *Epikourios* que luce el Apolo de Basas y al carácter de Apolo como protector de los guerreros y, según mi opinión y siguiendo a Cooper, concretamente de los mercenarios, al menos en un determinado período de tiempo. Pausanias cuenta que “el nombre le vino a Apolo por la ayuda que prestó en tiempo de una peste, de la misma manera que entre los atenienses tomó el sobrenombre de Alexicaco³⁵⁷ por haber alejado de éstos la enfermedad. Azotó a los figalios en la época de la guerra entre los peloponesios y los atenienses y no en otra ocasión. La prueba son los dos sobrenombres de Apolo que tienen un significado

³⁵⁶ Sobre el Apolo con lira o cítara ver Palagia 1984a.

³⁵⁷ Alexicaco se equipara a Epikourios en Atenas antes del 440 a. C. (Jost 1998, 261).

parecido y el hecho de que Ictino, el arquitecto del templo de Figalía, fuese contemporáneo de Pericles y construyese para los atenienses el llamado Partenón”³⁵⁸.

En este texto quiero destacar dos referencias vitales: la una, el carácter apotropaico que para Pausanias tiene el Apolo Basita y, segundo, la relación evidente que presenta la *Periégesis* entre Atenas y Figalía. Yalouris (1979, 92) defiende que la advocación militar de Apolo se remonta a épocas tempranas mientras que en el s. V sus advocaciones se encaminan hacia una actividad mucho más pacífica, como les ocurre a la mayoría de los dioses olímpicos. Por su parte, Jost (1985, 487) ha mantenido que las explicaciones de Pausanias son plausible, aunque también lo son las que defienden que *Epikourios*, al derivar de ἐπίκουρος, “las tropas que socorren”, “los aliados”³⁵⁹, marca un carácter de protector de guerreros para el Apolo de Basas, lo cual no es extraño al carácter del dios olímpico. Lo que niega es que *Epikourios* tenga ninguna relación con los mercenarios (Jost 1985, 488), a pesar de que *epikouroi* es el término que empleaban los griegos para referirse a los mercenarios y que las implicaciones bélicas de Basas son evidentes. Sin embargo, la relación entre el Apolo Basitas y los mercenarios nos permite explicar, por ejemplo, cómo los figalios consiguieron que Ictino, célebre arquitecto del Partenón, se trasladara hasta el monte Cotilo para levantar un nuevo templo a Apolo³⁶⁰, así como el hecho mismo de que fuera a principios del s. V cuando se levantara el templo definitivo.

Está muy extendida la idea de que el mercenariado es una especie de cáncer social, la demostración palpable de que una comunidad no puede alimentar a sus miembros y necesita expulsarlos, en este caso para que peleen por dinero a favor de una potencia extranjera. Sin embargo, la figura del soldado que lucha exclusivamente por dinero, es decir, del mercenario tipo, no es característica de toda la Historia griega,

³⁵⁸ Paus. VIII 41, 9.

³⁵⁹ Eur. *Ifig. Táur.* 452; Aristof. *Avis.* 1018; Plat. *Rep.* 368 C y 575 B; Jen. *Memo.* I 4, 13; Isoc. IV 168; Lis. XII 98.

³⁶⁰ La autoría de Ictino ha sido puesta en duda basándose en el supuesto atraso del área arcadia (Tzortzi 2001, 30-31; Martín 1974, 435) y, concretamente, de la frontera suroeste, al igual que se puso en duda que fuera Figalía la que levantara el templo, como ya indiqué (Cooper 1970, 15-16). Creo que no es necesario repetir por qué considero inadecuadas y poco fundamentadas estas hipótesis, que no responden ni al contexto arqueológico ni a la información que nos transmiten las fuentes escritas. Por su parte, R. Martín ha defendido que Calícrates trabajó con Ictino en el desarrollo de los espacios interiores del templo, dejando en ellos más impronta que el propio Ictino (Martín 1976, 439-442).

sino de un momento determinado de la misma, concretamente de época helenística, cuando el mercenario, completamente integrado en el sistema social, que lo necesita, no sólo no es despreciado sino que incluso adquiere cierta posición social (Bettalli 1995, 24).

La Grecia que Filipo deja en manos de Alejandro Magno es un mundo totalmente diferente al que se internó en la Guerra del Peloponeso y las formas de luchar son también muy distintas. En el s. IV emerge una concepción de la guerra en la que el asediar y arrasar se convierte en el objetivo fundamental, pues lo que se pretende es acabar con las fuerzas enemigas. Esta es la razón por la que en la fisonomía de las ciudades helenísticas se destacan sólidas murallas de diseños estudiados que albergan dentro de sus muros el núcleo urbano y parte de ese territorio que ya no va a ser castigado con *razzias*, como en épocas anteriores, sino que va a intentar ser destruido (Osborne 1987, 157; Winter 1971). Una muralla se convierte en un “seguro de vida”, ya que dificulta de tal modo la conquista que ejerce como poderoso elemento disuasorio. Esa es la razón, por ejemplo, por la que los mantineos se negaron a destruir sus murallas cuando Esparta se lo exigió y prefirieron mostrarse en franca rebeldía, enfrentándose de ese modo a los espartanos, que obedecerles y suicidarse como comunidad (Amit 1973, 169)³⁶¹. Posteriormente, en el 370, cuando Mantinea logró recuperar su independencia, lo primero que hizo fue levantar de nuevo sus murallas³⁶².

La guerra arcaica y clásica es eminentemente económica, mientras que la guerra helenística persigue, aparte de un enriquecimiento, la consecución de unos objetivos políticos que obligan a la puesta en marcha de engranajes complejos y muy costosos entre los que se encuentra el mercenario, el soldado a sueldo. Nada hace suponer que las *poleis* clásicas, y mucho menos las arcaicas, contaran con un sistema económico que les permitiera gastar grandes cantidades en el pago de mercenarios ni tampoco con un sistema político que precisara de esos mercenarios como recurso militar imprescindible. Ahora bien, es evidente que los mercenarios aparecen en las

³⁶¹ No obstante, los esfuerzos mantineos fueron vanos; la polis cayó bajo poder espartano y fue desmembrada, lo cual levantó la indignación de varios intelectuales, como demuestran los testimonios de Isoc. IV 126 y VIII, 100 o Plb. IV 27, 5-6.

³⁶² Jen. *Hel.* VI 5, 4-6.

fuentes, y en gran abundancia para el mundo arcadio³⁶³, así que si no eran soldados a sueldo, ¿quiénes eran y por qué luchaban fuera de los límites de su territorio en favor de *poleis* que no eran las suyas? Creo que la clave está en la tesis desarrollada por M. Bettalli (1995), quien defiende que hasta llegar a época helenística, el “mercenario” no tiene por qué ser entendido tanto como un guerrero a sueldo cuanto como un soldado con cierto *status* social y/o económico que puede luchar en nombre de una alianza política, en nombre de un pacto tácito entre las elites de sus respectivas comunidades. Esta nueva visión del mercenario encaja mejor con el sistema económico y con la estructura política de las *poleis* pre-helenísticas y creo que ayuda a explicar la consagración de Basas a un dios de los *epikouroi* en el marco de sus relaciones con Atenas.

Las relaciones entre las diferentes *poleis* arcadias y Esparta fue difícil, tensa la mayoría de las veces y compleja el resto³⁶⁴. Cada polis estableció un sistema de alianzas y contraalianzas por el que los enemigos de unas fueron aliados de las otras y viceversa. Tegea, por ejemplo, mantuvo buenas relaciones con Esparta mientras la frontera suroeste era atacada por los lacedemonios³⁶⁵, pero también se enfrentó a Esparta cuando su política expansionista y excesivamente intervencionista le perjudicaba, especialmente en época de Cleómenes³⁶⁶ (Andrewes 1952, 2-3). En general, puede decirse que la animadversión por Esparta, que actuó como enemiga natural de gran parte de la Arcadia, fue una constante en la política interregional del Peloponeso, así como la simpatía por la causa ateniense durante la Guerra del Peloponeso³⁶⁷. Creo que esa animadversión por Esparta, esa necesidad de defenderse frente a su expansionismo, es lo que condujo a Figalía a entablar cordiales relaciones con Atenas, relaciones que se plasmaron en una ayuda militar a través de *epikouroi* que encontraron la justificación perfecta a su labor en Basas, en el apoyo del dios que

³⁶³ Una pequeña muestra de esas fuentes: Tuc. III 34, 2; VI 22; VI 43, 1; VII 19, 4; VII 57, 9 y 58, 3; Jen. *Ana.* I 1, 2; VI 2, 10; *Hel.* VII 1, 23; Strb. VIII 3, 30; VIII 4, 10; Paus. IV 10, 7; IV 15, 7 y 17, 2; VIII 5, 7 y 6, 1; Hdt. I 64; VI 106, 3; VII 155; VIII 26.

³⁶⁴ Hdt. IX 35.

³⁶⁵ Tuc. V 32, 3-5, 57, 2 y 64-78; Jen. *Hel.* III 5, 7; IV 2, 13-21; V 4, 37; VI 4, 18.

³⁶⁶ Hdt. I 66; VI 74-75; IX 37, 4.

³⁶⁷ Jen. *Hel. passim*; Paus. VIII 6-7.

guardaba las fronteras de Figalía desde el santuario extraurbano por excelencia de la comunidad figalia, seña de su lucha contra Esparta.

No queda ninguna prueba física de que dicho pacto fuera llevado a cabo, si es que la hubo alguna vez, pero la relación entre Atenas y Figalía llega a nosotros a través de una serie de indicios y a través del contexto de enfrentamiento enconado entre los espartanos y los figalios. Pausanias relaciona directamente a los atenienses con los figalios en el contexto de la Guerra del Peloponeso, como hemos visto, y en ese mismo ambiente, Ictino, el arquitecto del Partenón, se traslada hasta Basas para levantar un templo al Apolo Epicuro en un reducto extraurbano de marcado carácter belicista e identitario levantado como un estandarte contra los espartanos. Incluso se puede aventurar la posibilidad, no constatable por ahora, de que Atenas invirtiera recursos en la construcción del templo de Ictino, como un trueque a cambio de la ayuda de los figalios.

A Atenas le interesaba sobremanera mantener su alianza con Tegea por dos razones: primero, porque Tegea podía proporcionarle buenos soldados mercenarios con los que enfrentarse a Esparta y un territorio estratégico desde el que luchar contra los lacedemonios y, segundo, porque mientras Tegea se mantuviera cerca de Atenas, Esparta tendría un aliado menos. La posibilidad de que Tegea se uniera a Esparta no era nada descabellada si tenemos en cuenta que los tegeatas habían sido aliados de los lacedemonios en varias ocasiones, luchando junto a ellos contra sus vecinos los mantineos, los parrasios o los menalios, como ya expliqué anteriormente. De hecho, a partir de mediados del s. V y hasta el 370 los tegeatas se decantaron a favor de los espartanos contra los atenienses y sus aliados, entre ellos la mayor parte del territorio arcadio (Forsén 2000, 52-53). No obstante, mantuvieron cordiales relaciones con los atenienses desde finales del VI a mediados del V (Andrewes 1952, 2) y la Confederación Arcadia, de la que Tegea formaba parte, sostuvo estrechas relaciones con Atenas, llegando a firmar acuerdos (Dusanic 1970, 288-290), como explicaré más adelante. Por ello los espartanos no confiaban excesivamente en sus volubles aliados tegeatas quienes, durante la Pentecontecia, llegaron a convertir la guerra espartano-

tegeata del 560-550 y los enfrentamientos que relatan Heródoto y Pausanias en una verdadera seña de identidad³⁶⁸.

En el 480 el enfrentamiento con Esparta estaba vivo y un poco antes Heródoto nos cuenta que un adivino eleo, Hegesítrato, escapó de Esparta y se refugió en Tegea³⁶⁹, aunque la hostilidad entre ambas potencias peloponesias no llegaría al máximo hasta la época de Cleómenes³⁷⁰. Es también Heródoto quien nos informa de cómo Licurgo acudió a Delfos solicitándole un oráculo a la Pitia sobre las posibilidades de conquistar la Arcadia. La Pitia le respondió con un oráculo engañoso: “¿La Arcadia pides? Esto es demasiado,/ concederla no puedo porque en ella,/ de la dura bellota alimentados,/ muchos existen que vedarlo intenten./ Yo nada te la envidio y en lugar suyo/ puedes pisar el suelo de Tegea/ y con sogas medir su hermoso cuerpo”³⁷¹. Los espartanos se lanzaron a la lucha seguros de su victoria para acabar sometidos al yugo tegeata, labrando las tierras que pretendían haber hecho suyas. Incluso se ha sugerido que la elección de Télefo como héroe tegeata y la plasmación de sus hazañas en los frisos del templo de Atenea Alea no fue sino un modo de congraciarse con Atenas, polis en la que Télefo gozaba de bastante predicamento (Pretzler 1999b, 115).

Otro oráculo, también requerido por Esparta, ilustra el modo en el que los lacedemonios emplearon los dictados de la Pitia en sus enfrentamientos con Tegea durante el s. VI. Ante la pregunta de a qué dios debían aplacar para sacar el mejor resultado en las luchas con Tegea, que hasta el momento les habían resultado desfavorables, la respuesta fue que primero tenían que trasladar a Esparta los huesos de Orestes. Como no los encontraran, volvieron a Delfos y la respuesta de la Pitia indicó directamente a Tegea³⁷². De este modo, se concedía respaldo délfico a la política expansiva sobre Arcadia (concretamente Tegea) y las *poleis* circundantes. Representarse como los herederos de la soberanía heroica en el Peloponeso implicaba convertirse en los herederos de los Átridas, de ahí el traslado de los supuestos huesos

³⁶⁸ Hdt. I 66, VI 74-75; IX 26; Paus. VIII 5, 9 y 47, 2.

³⁶⁹ Hdt. IX 37, 4.

³⁷⁰ Hdt. VI 74-75.

³⁷¹ Hdt. I 66.

³⁷² Hdt. I 67-68; Paus. III 3, 7 y 11, 10.

del hijo de Agamenón (Parke y Wormell 1956, 96; McCauley 1999, 88-89). Es la misma estratagema que se empleará más tarde con los huesos de Tisámenos, hijo del propio Orestes, que fueron trasladados de Hélice (Acaya) a Esparta³⁷³ (Leahy 1955).

Los atenienses utilizaron diferentes recursos para hacerse con la alianza tegeata, siendo muy importante la manipulación ideológica de los sentimientos religiosos e identitarios, como en el caso de la introducción del culto de Pan en la Acrópolis a través de la construcción del mito del encuentro entre Filípides y Pan en el Partenio (Cardete en prensa b).

Introducir un nuevo dios implicaba renunciar al culto de otro o, al menos, sustituirlo en parte y, sin embargo, Milcíades se apresuró a ofrendarle a Pan, dios de la Arcadia, una estatua en la Acrópolis por su apoyo a los atenienses durante las Guerras Médicas (Garland 1992, 50). La expresa referencia a la Arcadia y al papel preponderante de Pan en la reciente historia ateniense subrayan el interés político de este nuevo culto. Además, la figura de Pan resultaba útil a las jerarquías sociales para hacer valer el modelo de ciudadano-granjero que se había consagrado tras las reformas de Clístenes (Borgeaud 1979, 236) y que se perdería tras la Guerra del Peloponeso (Borgeaud 1993, 333). La llegada de Pan supone un punto de inflexión, pues coincide con el momento en el que el poder del *demos* se refleja en aspectos de la vida ciudadana antes reservados a las elites, tales como la decisión de adoptar nuevos dioses. Pan es una deidad cercana, alejada de los fastos del Olimpo, unida a los hombres y especialmente a los que vagan por montañas con el ganado o buscando caza, es decir, a los no privilegiados, a esos que empezaban a tener algo que decir en la conformación del estado, aunque no fuera mucho y no fuera siempre. La “urbanización” de Pan por parte de Atenas es un reflejo de lo que le estaba ocurriendo a parte de la población campesina del Ática, absorbida por el epicentro ateniense (Garland 1992, 62), que en compensación les ofrecía un dios nuevo y un nuevo espacio con los que identificarse para así poder controlarlos mejor.

Por la misma época el teatro, un medio de comunicación de gran calado en la Antigüedad, comenzó a poblarse de obras relativas a los arcadios y a sus costumbres,

³⁷³ Paus. VII 1, 8.

héroes o dioses. Licaón, por ejemplo, se hace un hueco en la escena ateniense. En el 415 la trilogía de Jenocles, que comprendía *Edipo*, *Licaón* y *Las Bacantes* fue la vencedora en el concurso dramático y un hijo de Licaón, Enotrios, colonizador mítico de la Lucania, así como sus descendientes, los enotrios, aparecen en el *Triptólemo* de Sófocles (Burelli 1995, 115-116). Este dramaturgo demuestra especial interés por dos de los dioses característicos de la Arcadia, dos de los que refuerzan la identidad mítica de una arcadia pastoril y poco civilizada: Pan, el dios prácticamente zoomorfo, y el Hermes del Cileno, conductor de rebaños³⁷⁴. Además, situó su *Aleadas* en el palacio de Aleo en Tegea (Kiso 1976).

La figura de Pan aparece con frecuencia en la obra de Eurípides³⁷⁵ (autor de sendas tragedias tituladas *Télefo* y *Auge*, protagonistas ambos de la vida mítica tegeata) pero, mientras que en las primeras tragedias (*Medea* -431-, *Hipólito* -428-) su figura tiene más prestancia, en las últimas (*Bacantes*, *Ifigenia en Áulide* -406-) ejerce más como comparsa que como personaje secundario, coincidiendo con la cada vez más férrea alianza entre Tegea y Esparta. Es también Eurípides quien sitúa parte de la acción de su *Orestes* en Arcadia³⁷⁶, concretamente en Orestasion, zona clave en la vía militar que unía Esparta con Arcadia (conectada vivamente con Figalía a través del mito, como ya vimos³⁷⁷), quien otorga un papel destacado a los arcadios en el “reparto” de mujeres tras la guerra de Troya³⁷⁸ y quien quedó segundo en el concurso del 438 con los *Cretenses*, *Alcmeón en Psófide*, *Télefo* y *Alcestes* (Burelli 1995, 119). El héroe Partenopeo, hijo de Atalanta, arcadio criado en Argos, que participó activamente en el ataque mítico sobre Tebas, aparece en la obra de los tres grandes clásicos del teatro, quienes resaltan su valor y su arrojo guerrero³⁷⁹.

³⁷⁴ Sof. *Edi. rey* 1104.

³⁷⁵ Eur. *Hip.* 142; *Med.* 1172; *Íón* 492, 501 y 938; *Bac.* 952; *Elect.* 703; *Elen.* 190; *Ifig. Táur.* 1126, *Reso* 36.

³⁷⁶ Eur. *Orest.* 1643-1647. Ver también *Elect.* 1273-1275.

³⁷⁷ Paus. VIII 39, 3.

³⁷⁸ Eur. *Troy.* 30-31.

³⁷⁹ Esq. *Siete* 547; Sof. *Edi. Col.* 1320 y Eur. *Supl.* 889 y *Fen.* 150 y 1106.

La Acuñación Arcadia del s. V, relacionada con una pujante Tegea³⁸⁰, imitan en variados detalles las acuñaciones áticas; desde la cabeza coronada de Atenea hasta el tipo de peinado pasando por la forma del rostro de la diosa. Las similitudes iconográficas entre unas monedas y otras recuerdan el enfrentamiento entre arcadios y espartanos, que alcanza un punto álgido en la traición del espartano Cleómenes. Cleómenes, aliado con las fuerzas arcadias, pretendió organizar una confederación anti-espartana que pudo ser el detonante de las primeras acuñaciones arcadias del s. V (490 a. C.), acuñaciones que sobrevivirían a Cleómenes y sus proyectos y continuarían renovándose hasta el 418 (Williams 1965, 3), como desarrollaré en el próximo capítulo.

Los mercenarios y el apoyo militar, logístico y estratégico no eran los únicos motivos de interés político de los atenienses en Tegea en concreto y en la Arcadia en general. Al parecer Arcadia tenía bastante que decir, desde un punto de vista cultural y diplomático, en los intereses atenienses en las colonias occidentales. Cuando la política ateniense comienza a preocuparse por las colonias es cuando Pan irrumpe en Atenas a través del mito del encuentro en el Partenio. Regio, que míticamente estaba vinculada a Palantio -ciudad menalia cercana a Tegea- a través de la figura de Evandro, firmó un tratado con Atenas en el 433-432. La Psófide siciliana, epónima de la ciudad arcadia, se encontraba muy cerca de Segesta, la cual tuvo gran importancia para Atenas, y el templo a la Afrodita Erinnia que se elevaba en la Psófide arcadia tenía uno prácticamente gemelo en la Psófide siciliana, tal vez relacionados ambos a través de los mercenarios arcadios que lucharon en Sicilia (Burelli 1995, 115).

Los intereses económicos entran en juego a través, sobre todo, de la madera que los arcadios exportaron a Atenas y que ésta necesitaba para construir sus trirremes. El flujo comenzó con el s. V y se incrementó a lo largo del mismo convirtiendo la alianza entre ambas regiones en un buen negocio (Garland 1992, 60; Roy 1999, 333-336).

³⁸⁰ Se desconoce qué poderes llevaron a cabo la acuñación arcadia, pero Tegea es una de las candidatas a ello, como desarrollaré en el capítulo siguiente (Williams 1965, 11-18; Nielsen 1996c, 56; 2002, 144; Roy 1972b, 335-336 y 340; Caltabiano 1969-1970, 439).

Los mercenarios tuvieron, pues, un importante papel en el desarrollo de Basas como santuario, pero las dedicatorias armadas comienzan ya en la primera mitad del s. VII, un momento en el que es difícil suponer pudiera existir una organización política suficientemente organizada como para desarrollar redes clientelares con implicaciones militares. La vocación identitaria de Basas puede reconocerse en el santuario desde el momento de su fundación, como he ido explicando. Dado que Figalía estuvo amenazada por Esparta desde la formación de ambos estados, no resulta extraño que el dios que les servía como defensa mental frente al enemigo recibiera dedicatorias de armas. Además, es bastante posible, como acabo de señalar, que en Basas se llevaran a cabo ritos iniciáticos.

Teniendo en cuenta la fuerza religiosa de un paisaje como éste no es de extrañar que cuando Megalópolis necesitó una identificación tradicionalista, un lazo que la conectara con el pasado y justificara su fundación primero y su dominio de toda el área después, volviera sus ojos a un macizo montañoso que destilaba santidad, a un paisaje que era sagrado en sí mismo, cuna de dioses, altar de demonios. Basas y el Liceo entendidos como hitos aislados semejan sombras de lo que fueron, puntos nodales de un universo sacro, de un paisaje percibido como expresión de las fuerzas que escapan al control humano. La monumentalización del “paisaje natural” responde a una serie de necesidades sociales y centra la atención en puntos específicos pero la propia existencia de esos puntos no podría explicarse sin un contexto sagrado, sin un paisaje en el que cobraran sentido.

4.2.3) Los santuarios del Cotilo

Basas está orientado al norte y al norte se encuentran los santuarios del monte Cotilo, no tan monumentales pero no por ello menos necesarios para la comunidad, pues en la alianza de Basas con su entorno y del entorno con sus hitos es donde la percepción construye el paisaje.

El origen del nombre no está claro, aunque se supone que hace referencia de algún modo a la forma de hoyo o cuchara (κοτύλη) del monte, puede que incluso con

connotaciones sexuales. Los dos templos son estructuras sencillas, no perípteras (**lám. XLI, fig. 63**). El llamado templo norte o templo de Afrodita, del que sólo se conserva la pared sur, medía 9,25 x 5,74 m. y está orientado E-O, al contrario que el templo grande o templo de Ártemis, que conserva la peculiar orientación N-S de Basas. El templo norte consta de pronaos y *cella* y está construido directamente sobre la roca, sin cimientos ni suelo (**lám. XLI, fig. 64**). Los muros son también toscos, de piedra poco trabajada y con argamasa. El templo sur o de Ártemis mide el doble pero tiene el mismo plan que el anterior, con pronaos y *cella*, y un acabado similar. Aparte de doblar en tamaño al norte, el templo sur cuenta con los restos de un pedestal de caliza para la estatua de culto, pedestal que se conserva a unos metros del muro norte (**lám. XLI, fig. 65**). Al contrario que Basas, ninguno de los dos templos fue reconstruido arquitectónicamente y se mantuvieron en uso desde época arcaica hasta finales del s. III a. C., con especial incidencia en los ss. V-IV (Cooper 1996, 68). No obstante, las antefijas y acróteras pudieron haber sido remozadas hacia finales del s. VII o principios del s. VI (Cooper 1970, 71 y 196-201). En el s. II el culto en el Cotilo ya no existe, pero persiste el de Basas. La unidad de ambos dejó de funcionar, posiblemente porque la situación socio-política había cambiado tanto que ya no tenía sentido mantenerla.

Cooper analizó el templo de Basas y los santuarios del Cotilo (uno a Ártemis y otro posiblemente dedicado a Afrodita) para llegar a la conclusión de que todas esas estructuras, junto con la fuente sagrada de la que nos habla Pausanias al suroeste del Cotilo³⁸¹, forman parte de un plan integrado de monumentalización del macizo por parte de la comunidad figalia. Sus conclusiones se basan principalmente en principios tipológicos. Una serie de antefijas y tejas arcaicas (finales del s. VII o principios del VI) de Basas y el Cotilo fueron hechas, según él, con un mismo molde, lo que otorgaría a ambas estructuras un aspecto muy similar. A esto hay que unir una planta casi idéntica de 15,5 x 6,5 para el Apolo I y la Ártemis del Cotilo y la misma decoración en terracota. Todo ello le hace calificar a ambos edificios sacros de “twin temples” (Cooper 1996, 79).

³⁸¹ Paus. VIII 41, 10. A unos 10 minutos al O-SO del templo de Basas hay una fuente cuya agua desaparece bajo tierra, probablemente la fuente de la que habla Pausanias (Frazer 1913, 405).

Esta teoría ha sido admitida en parte por Jost (1985, 96-97), aunque ella no considere que las semejanzas sustenten la teoría de un plan conjunto, y rebatida por Voyatzis haciendo uso de argumentos igualmente tipológicos. Para esta autora, el tamaño de las antefijas no permite calcular el del templo ni, por lo tanto, calificar a ambos de templos gemelos y, además, las antefijas de Basas y del Cotilo no son del mismo tipo, como Cooper defiende (Voyatzis 1990, 42-43). Ataca la datación del santuario de Ártemis en el s. VII porque no se han encontrado exvotos anteriores a esa fecha y no cree que pudiera levantarse un templo en un lugar donde el culto al aire libre no se había desarrollado aún, por lo que propone una datación en el s. VI (Voyatzis 1999, 78).

En mi opinión aparte de los argumentos tipológicos pueden esgrimirse otros que defienden la hipótesis de Cooper frente a la de Voyatzis. Creo que entre el Cotilo y Basas existió una unidad perceptiva que convirtió a todo el monte en un lugar sagrado, sin necesidad de *peribolos* físico que delimitara el área de santuario. El paisaje es algo móvil y cambiante. No se trata de defender un plan primigenio concebido por un arquitecto o artesano y plasmado a rajatabla en el paisaje, pues dicha concepción se basa en presupuestos estáticos y en un concepto de paisaje como realidad inerte, casi pictórica. Por el contrario, el Apolo Basitas y los santuarios del Cotilo, entendidos como edificios monumentales, se imbrican con los referentes naturales del lugar en el que se levantan y se funden con ellos para construir paisaje a través de la percepción de los individuos que le otorgan significación al contexto. Es posible, como asegura Voyatzis, que los templos del Cotilo no se levantaran con un esquema maestro en la cabeza que los relacionaba con Basas, pero la propia evolución del paisaje los hizo entretrejerse y fundirse en una misma unidad perceptiva, al igual que, con el correr de los siglos, los haría separarse. Las formas de conmemoración del paisaje, de la que los templos son una parte, no son elementos inalterables. Tanto los ritos a ellas asociadas como las interpretaciones que quienes viven esos paisajes tejen alrededor de ellas varían con el tiempo, aunque los monumentos o los rituales permanezcan inalterables, lo que obligaría a las personas que vivieron esos monumentos a replantearse su significado, al igual que nosotros nos lo replanteamos en el presente (Alcock 2002, 28; Bradley 1993, 91; Nash 1997, 25; Chapman 1997, 40). Los lugares no pueden

disociarse de los sucesos que acaecen en ellos. En la interacción entre el lugar y los seres humanos es donde se produce el significado. Dicho significado no se mantiene inmóvil, ya que la relación entre lugar y hombre, de la que procede, cambia constantemente. El significado de un lugar está siempre en flujo, es el resultado de un diálogo en el que la gente está probando espacios y encontrando resistencias (Thomas 1996, 87-88).

La unidad perceptiva entre Cotilo y Basas estaría marcada por la anómala orientación N-S de ambos santuarios (la vinculación entre Apolo-Ártemis es mucho más fuerte que con Afrodita; quizá por eso el templo de esta última diosa rompa la unidad de orientación, subrayando una diferencia que resalta la interacción de los otros dos templos), la dualidad masculino-femenino, que se constata a través de las advocaciones y los exvotos, y su situación geográfica en los dos picos más elevados del macizo del Cotilo. La construcción de un complejo guerrero de carácter sacro en una frontera frecuentemente amenazada es una forma de “naturalizar el paisaje”, de dirigir sus múltiples significados hacia aquellos que mejor satisfacen las necesidades sociales. La frontera suroeste se transforma, a través de la monumentalización que suponen Basas y el Cotilo, en un paisaje guerrero. La unidad Basas-Cotilo proclamaba, al menos desde mediados del s. VII hasta mediados del IV, los peligros procedentes del enemigo, ensalzaba los valores militares, la permanencia de las tradiciones políticas asociadas a la guerra, convirtiendo dicha guerra en un fenómeno natural y, por ende, incuestionable.

La Ártemis del Cotilo aparece mencionada en un par de inscripciones³⁸² y en la basa de algunas estatuas recuperadas en las excavaciones del monte Cotilo (Cooper 1996, 64), de modo que puede decirse que el templo enfrenteado al del Apolo está dedicado a su hermana mitológica Ártemis, una diosa, por otra parte, muy presente en los santuarios extraurbanos, especialmente en Arcadia³⁸³. Ártemis preside los límites (Jost 1992, 213). Su naturaleza le permite representar tanto lo que está más allá de la civilización y, por tanto, del santuario extraurbano (la naturaleza salvaje, lo desconocido, lo peligroso), siguiendo un movimiento centrífugo, como lo que se sitúa

³⁸² IG V 2, 429 y 430.

³⁸³ Arcadia cuenta con el mayor número de cultos dedicados a Ártemis: 41 (Brulote 2002, 179).

dentro del espacio propiamente humano, centrípeto, pues es una diosa de la fertilidad y de los partos. Ártemis está con las mujeres durante el alumbramiento, pero también con los cazadores durante la matanza de los animales que servirán para alimentar a la comunidad y con los jóvenes que se preparan para ingresar en la comunidad adulta. Es una diosa curótrofa y protectora, muy presente en las sociedades amenazadas que, en determinados momentos, puede volverse violenta, como la propia naturaleza, que sustenta y, a la vez, mata³⁸⁴.

Pausanias, en su descripción del santuario, no menciona a Ártemis, sino a Afrodita, y no habla de dos templos en la cima del Cotilo, como ha revelado la arqueología, sino de uno sólo³⁸⁵. Siguiendo a Pausanias, Kourouniotis y Kavvadias atribuyeron el templo más grande de los dos a Afrodita (Kourouniotis 1903), pero el nombre que aparece en las basas de las estatuas es el de Ártemis. El descubrimiento de otro cuerpo cercano al primer santuario ha hecho pensar que uno de los templos estaría dedicado a Ártemis y el otro a Afrodita³⁸⁶.

Afrodita aparece en las monedas de época imperial así como en un decreto sobre la construcción de las murallas de Trecén hacia el 146 a. C.³⁸⁷. Esta inscripción menciona los sacrificios a Afrodita en Basas y se supone que se refiere al Basas figalio porque no hay ninguna localidad conocida con el nombre de Basas en el área de Trecén. La presencia de Afrodita en un santuario extraurbano arcaico con connotaciones guerreras no tiene que asombrarnos, pues la naturaleza bélica de la diosa es conocida para esta época³⁸⁸, aunque posteriormente fue diluyéndose frente a su papel en la reproducción humana en su vertiente sexual. Por otra parte, tampoco está al margen de los procesos de formación de las *poleis*, pues tutela a los implicados

³⁸⁴ Interesante estudio de conjunto sobre la diosa Ártemis en Kahil 1984. Para más detalles, ver bibliografía.

³⁸⁵ Paus. VIII 41, 10. El error de Pausanias pudo deberse a que el llamado templo de Afrodita es el único visible desde la terraza de Basas (Pirenne-Delforge 1994, 268).

³⁸⁶ Casi todos los investigadores creen que en el Cotilo se encuentran dos estructuras templarias. No obstante, Sinn 2002, 197 defiende que el llamado templo sur (o templo de Afrodita) sería en realidad un tesoro del templo de Ártemis. También sostiene (2002, 193) que Ártemis sería más importante que Apolo en el complejo Basas-Cotilo, reminiscencia de lo cual sería, por ejemplo, el friso de la Centauromaquia, en el que la mujer lapita se protege bajo el manto de Ártemis y no bajo el de Apolo.

³⁸⁷ IG IV 757 B, líns. 14-15 y SEG XIX 320.

³⁸⁸ Paus. III 23, 1 nos habla de un *xoanon* de Afrodita Urania armada en el santuario de Citera, el más antiguo de los que a esta diosa dedicaron los griegos, al menos según la opinión del Periegeta.

en el desarrollo cotidiano de las actividades políticas de algunas de ellas. En Tebas, por ejemplo, sus tres imágenes de culto -Afrodita Urania, Pandemos y Apostropia- se relacionaban con los tres pilares del gobierno: los dioses, el demos y los guerreros (Schachter 1992, 40-41). Además, su presencia junto a Ártemis, unidas las dos a Apolo, redonda en su vinculación con el universo femenino, remarcado por los exvotos que se le ofrecen en el Cotilo: espejos de bronce y prótomos femeninos de terracota, estatuillas femeninas en bronce, así como algunas joyas (Kourouniotis 1903; Tzortzi 2001, 48; Jost 1985, 96).

Tanto los espejos como los prótomos femeninos son el tipo de ofrenda más frecuente en sendos templos del Cotilo, como las armas y las estatuillas de animales domésticos lo eran en Basas. Las diosas suelen recibir como ofrendas animales salvajes pero, sobre todo, objetos relacionados con la vida doméstica (espejos, fibulas...) y figurillas femeninas en terracota que, en principio, representarían a la deidad. La presencia femenina en Basas está marcada por dos figurillas femeninas arcaicas, la una, en terracota, es la imagen, supuestamente, de una diosa entronizada (Tzortzi 2001, 38) y la otra, ya nombrada, se trata de una figurilla alada en plomo que se parece mucho a las del santuario de la Ártemis Ortia y que se piensa sería también una imagen de la diosa (Voyatzis 1990, 126). En cuanto a los pájaros, no es infrecuente que aparezcan en contextos femeninos, pero no sólo pueden circunscribirse a ellos³⁸⁹ y, de hecho, en la Grecia protogeométrica y geométrica es frecuente su asociación con caballos (Papadopoulos 1990), otra de las ofrendas más frecuentes en el santuario de Basas.

El santuario de Ártemis, quizá en unión con el de Afrodita, pudo servir como espacio iniciático femenino. La mujer, excluida de la sociedad política, formaba parte, no obstante, de la polis y como integrante de ella debía ser reconocida a través de ceremonias que la incluyeran plenamente en el cuerpo social, aunque fuera con una “ciudadanía latente” (Detienne 1979, 112). La diosa cazadora ejerce con asiduidad como guía de las muchachas en su paso de la pubertad a la madurez y el caso del Cotilo podría ser uno más.

³⁸⁹ Un ejemplo de la presencia de pájaros en contextos masculinos es, por ejemplo, Paus. II 11, 7; Paus. IV 31, 9.

Ártemis se ha identificado con otra de las deidades que aparece en el santuario, Fortasia u Ortia, que podría haberse visto diluida en la personalidad de la diosa olímpica. No hay restos del culto a Fortasia/Ortia, pero aparece nombrada en la ya mencionada inscripción de manumisión hallada en el templo. En Laconia, Ortia fue asimilada a Ártemis, aunque nunca llegó a desaparecer del todo como deidad independiente, al igual que ocurrió en Tegea con Alea y Atenea. En Basas la diosa Ortia/Fortasia aparece junto al nombre de Ártemis, lo que parece demostrar la existencia de una personalidad divina que todavía se mantenía a salvo de asimilaciones.

La mención de Afaia sorprende, pues esta diosa solamente aparece en Egina y en Basas. El nombre de Afaia está recogido en un escifo ateniense de figuras negras datado en el tercer cuarto del s. V a. C. que apareció en el templo de Apolo. En relación con su culto en Basas todo son conjeturas. Se ha sugerido que el nombre grabado en el escifo podría tratarse de una marca comercial o que el vaso podría haber sido ofrendado por algún marinero egineta (Cooper 1996, 64). De hecho, las relaciones comerciales de Arcadia y Egina están atestiguadas por Pausanias, quien nos informa de cómo en época mítica, bajo el reinado de Simo, hijo de Fíalo (quien durante su poder substituyó el nombre de Figalía por el de Fialia) los eginetas navegaban a la Élida y desde ella llevaban mercancías a los arcadios. Las relaciones eran tan estrechas que otro rey figalio, Pompo, le puso a su hijo Eginetes en reconocimiento a las excelentes relaciones mantenidas con Egina³⁹⁰. Cooper (1996, 64) sugiere que Afaia esté en relación con Pan, puesto que en el templo de Afaia en Egina, en su vertiente meridional, se ha descubierto un recinto dedicado a Pan, dios adorado también en Basas por su fuerte vinculación a toda el área árcade. Tanto un templo como el otro comparten, además, los exvotos-armamento.

En cuanto a Pan, existen varias referencias a él en relación con Basas. Por una parte, el Pan Basitas³⁹¹, por otra el Pan Sinois³⁹² y, por último, dos representaciones

³⁹⁰ Paus. VIII 5, 8.

³⁹¹ Esq. *Calisto*, frag. 143 (Panias *Bissas*); Crinágoras en *Ant. Pal.* VI 253.

³⁹² *IG V* 2, 429; Paus. VIII 30, 3.

helenísticas halladas en el Cotilo³⁹³. La presencia de Pan, el dios cabra, en las montañas figalias no sólo no sorprende, sino que hasta se la espera. Pan es el dios de las cabras y el ganado menor, el que acompaña a los pastores en su trabajo y vela por la reproducción del ganado y su crecimiento³⁹⁴. Su figura es característica de toda Arcadia, pero especialmente de las zonas más montañosas, pues el dios se complace en las alturas y en los lugares solitarios³⁹⁵. Al igual que aparece en Basas lo hace también en el Liceo, a pocos kilómetros de la cima del monte y del santuario al Zeus Lobo, concretamente en Berecla (la actual Neda), donde se encuentra un santuario a Pan del que nos habla Pausanias y del que aún se conservan unos cuantos bloques de mármol y calcárea y un par de inscripciones con el nombre del dios (Jost 1985, 187). El Pan Basitas tenía una relativa importancia en la casi desaparecida obra de Esquilo, *Calisto*, que nos permite suponer que Calisto era una de las ninfas del séquito de la Ártemis del Cotilo y el Pan Basita y que Calisto permanecía cerca de Ártemis en el templo gemelo del Cotilo³⁹⁶. Su presencia en los santuarios extraurbanos, actuando como signo identitario y como símbolo de la economía que se desea proteger, es muy frecuente y tampoco es raro que en ellos aparezca asociado a Apolo³⁹⁷, de modo que Basas no es una excepción. Además, en época clásica Pan comienza a presentar también atribuciones militares como dios del “pánico”, la versión militar de la panolepsia³⁹⁸. En cuanto al Pan Sinois, el epíteto procede un topónimo, Σινύα, atestiguado en las inscripciones de Figalía (Te Riele 1966, 258-262).

³⁹³ Una de ellas podría ser Selene y no Pan (Cooper 1996, 65). Kelly en su tesis doctoral sobre el templo arcaico de Basas sugirió que los templos del Cotilo estuviesen dedicados a Ártemis y Pan (idea resumida en *AJA*, 84, 1980: 202).

³⁹⁴ *H. Hom. Pan* 5-13; *Ant. Pal.* IX 433; *Ov. Met.* XI 170 y *Fast.* 270-280; *Sil. Ital. Pun.* XIII 302; Luciano *DDeor.* 22; *Artem.* II 37; Nemesiano II 73-74, etc.

³⁹⁵ *H. Hom. Pan*; *S. Ay.* 697-698; *Cal. H. Dian.* 97; *Ant. Pal.* VI 334, IX 337, XII 128; *Pap. Ox.* 662; *Virg. Bucol.* VIII 22-26; *Ov. Fast.* 268-280; *Sil. Ital. Pun.* XIII 302; *Paus.* VIII, *passim*; Nemesiano *Bucol.* III 17; *Eur. Ifig. Táur.* 1125-1131; *Ant. Pal.* VI 154; XVI 226; *Non. D.* V 269, VI 275, etc.

³⁹⁶ Algunas tradiciones no presentan a Calisto como hija de Licaón, sino que la consideran una ninfa. Apolod. III 8, 2 dice que Hesíodo consideraba a Calisto una ninfa, pero Eratóstenes *Cat.* VIII entiende que para Hesíodo Calisto era la hija de Licaón. Es probable que Hesíodo dijera cosas diferentes en distintos poemas. Las tradiciones genealógicas siempre varían dependiendo de factores culturales, sociales, estéticos, políticos, etc. (Dowden 1989, 234, n. 26). Las versiones del mito de Calisto en la obra de Hesíodo han sido tratadas expresamente por Sale 1962.

³⁹⁷ *Paus.* VIII 37 1-3 y 11-12, etc.

³⁹⁸ *Eur. Re.* 35-39; *Sil. Ital. Pun.* XIII 300-302; *Dio. Cas.* I 6; *Plu. Vit. Pl.- Is.* XIV; *Paus.* X 23,6.

Basas no es un punto aislado, sino un nodo destacado de un paisaje construido por la voluntad de una comunidad, un paisaje plagado de significados, un símbolo, una representación que sólo adquiere sentido si se la estudia en su contexto, pues ese contexto es en el que los figalios construyeron y modificaron Basas y los santuarios del Cotilo y, con ellos, una nueva concepción del espacio y del tiempo, de sí mismos y de su entorno.

4.3) Santuarios arcaizantes: Eurínome y la Deméter Melena

El arcaísmo arcadio es una de las expresiones más acabadas de la voluntad de sus constructores, un ingrediente imprescindible de los paisajes mentales que los figalios, así como los parrasios y posteriormente los megalopolitanos, decidieron construir para servir a sus intereses.

Como ya apunté en la introducción, a menudo el paisaje se ha entendido como una cuestión meramente espacial y el espacio, por regla general, ha tendido a ser escindido del tiempo en los estudios históricos, sin que los beneficios derivados de esta práctica estén muy claros todavía. Espacio y tiempo no pueden separarse pues ambos constituyen el eje de coordenadas que nos permite acercarnos al mundo para ordenarlo. El dónde y el cuándo son la red sobre la que actuamos, el tejido más sencillo sobre el que construir el mundo y ambas referencias están inscritas en el paisaje y, por lo tanto, pueden ser contruidos a través de él, ya que todo lo que forma parte de nuestro mundo es un elemento de la espacialidad humana contruida socialmente (Soja en Blake 2002, 150). Los monumentos diseminados por el paisaje, así como los hitos físicos del mismo (montañas, ríos, árboles...) evocan recuerdos, memorias, referentes mentales que configuran un sentido del dónde y del cuándo, un sentido de la posesión de un lugar, de su interiorización (Bradley 1993, 2; Tuan 1977).

Las comunidades y los individuos construyen paisaje para apropiarse del entorno y personalizarlo a través de sus necesidades. El paisaje mental reproduce el mundo que queremos ver; lo contruimos con los elementos materiales de los que

disponemos para sentirnos seguros admitiendo las referencias que nosotros mismos hemos impreso en él. El paisaje configura identidad y la identidad es tanto espacial como temporal, así que el paisaje construye el tiempo en el que vive una comunidad. Esto es lo que significa un santuario arcaizante: el construido, no para recuperar el pasado o evocar nostalgias de tiempos pasados a través de su reconstrucción en el presente, sino para modelar un tiempo en el que la diferencia lineal pasado-presente sea borrosa y permeable. El pasado no revive en un santuario arcaizante, sino que nace en él, fijando a sus constructores a la tierra, a la comunidad y a sus sistemas de organización y poder (al control de sus elites, pues) con una fuerza mucho mayor que la de técnicas más violentas o represivas. Los paisajes así contruidos tienden a naturalizar los procesos sociales de los cuales forman parte, pero en dicho proceso, siempre en movimiento, se entrecruzan los conflictos sociales, las luchas ideológicas, las represiones y los levantamientos que buscan hacer valer concepciones del paisaje y, por lo tanto, de la vida, contrarias, opuestas o, simplemente, distintas de las que impone la ideología dominante que, a su vez, se nutre de ciertos aspectos de los disidentes para continuar ejerciendo su control.

Nuestro concepto del tiempo, una línea con principio y que conduce a un fin, es simplemente una forma más de limitar y comprender un fenómeno tan complejo como el tiempo, que ha preocupado a los seres humanos desde siempre, convirtiéndose en materia preferida de meditación filosófica, reflexión científica y experimentación social e individual. Nuestra vida gira alrededor del tiempo y del espacio y está constreñida por los conceptos que de ambos tenemos, por eso resulta tan difícil escapar a nuestro tiempo lineal y cronológico, que aleja el pasado, entendido como menos desarrollado, y nos acerca un presente desvinculado en muchas ocasiones de sus orígenes y formas y, sobre todo, de sus constructores. Sin embargo, otras culturas, presentes o pasadas, han gobernado y ordenado sus ritmos sociales a través de tiempos concretos, no abstractos, contruidos mediante juegos espaciales, tiempos distintos de los nuestros, tiempos presenciales y sustanciales que volvían sobre sí mismos recreándose en cada ocasión. La necesidad científica de constatar las diferencias espacio-temporales entre culturas, aun cuando pueda resultarnos imposible sobrepasar las barreras que nos permitirían realmente entender esas diferencias, es uno de los retos

de la arqueología teórica, especialmente del postprocesualismo, que ha aplicado las teorías sociológicas de Durkheim y los principios vivenciales de la fenomenología al análisis de las diferentes dimensiones temporales que desarrollan los seres humanos (Bailey 1987, 15; Bloch 1977, 283; McGlade 1999, 145). No debemos olvidar que nuestra ordenación cronológica del pasado humano no es un producto universal, sino parte del problema a estudiar (Shanks y Tilley 1987c, 127)

En el caso concreto de la frontera suroeste la utilización de las referencias espaciales del paisaje con vistas a retrasar el discurrir del tiempo -el paisaje como una plasmación del tiempo, según la teoría de Tuan (1977, 179)- es especialmente perceptible, sobre todo a partir del momento en el que Megalópolis toma posesión de la zona y se apodera de los cultos más tradicionales para sancionar su existencia, como si el mero hecho de existir hace largos años fuera el respaldo para la existencia futura. Quien busca la verdad debe acercarse al santuario, pues en ella reside desde siempre. Por lo tanto, controlando la creencia y su plasmación es más factible controlar los procesos sociales. Pero antes incluso de que Megalópolis se hiciera con unas señas de identidad justificativas de su proyecto “panarcadio”, los territorios figalio y parrasio contaban ya con una serie de santuarios arcaizantes, deliberadamente nostálgicos, que tenían por función cohesionar a una sociedad a través del principio de la permanencia, el mismo del que se apropió Megalópolis.

Amenazadas por Esparta, amenazadas por Mantinea, amenazadas por Herea, Figalía y la Parrasia necesitaban potenciar una identidad, algo que las distinguiera del resto y mantuviera esa diferencia como una bandera de resistencia política al dominio de otras comunidades y como aceptación de las normas impuestas por las elites a la propia comunidad, ya que, como un aspecto más de la práctica social, la temporalidad, inscrita en las relaciones de poder, forma parte de los medios de control social (Shanks y Tilley 1987c, 132). Los santuarios arcaizantes de la polis figalia, dedicadas a dos diosas de orígenes lejanos y misteriosos en la imaginación popular, Eurínome y Deméter Melena, están situados en su *chora*, en contraste con los templos cívicos de la acrópolis y el ágora, ocupados por deidades olímpicas clásicas presididas por el templo de la Ártemis y/o Atenea Soteira, la diosa salvadora, la protectora del núcleo urbano, la garante de la integridad ciudadana frente al enemigo. Ambos albergan todos los

tópicos del arcaísmo, sin olvidar ninguno, en una sucesión tan perfecta que resulta “sospechosa”.

En primer lugar, son santuarios dedicados a divinidades femeninas, a diosas de los campos, de la fecundidad y la vitalidad, a esas diosas que tradicionalmente fueron equiparados con cultos arcaicos y lejanos en la memoria ya para los propios griegos. A este respecto es muy reveladora, por ejemplo, la trilogía de Esquilo sobre Agamenón y sus hijos, especialmente en lo referente al enfrentamiento de Orestes con las Erinnias. El mundo de las Erinnias es un mundo femenino, oscuro, arcaico, violento, mientras que el de los dioses olímpicos, capitaneados por Apolo, es un mundo masculino, luminoso, presente y justo.

Segundo, las diosas que en ellos habitan se expresan a través de *xoana* teriomórficas. Pausanias nos las describe con cierto detalle, pues a él le interesaban especialmente los cultos arcaicos, aquellos que estaban en la base de las sociedades que él visitaba y que desafiaban al tiempo con un orgullo anclado en los siglos, en el romanticismo del tiempo pasado, en la autoridad que da la vejez. Es Pausanias el que nos describe las estatuas cultuales de estos santuarios como *xoana*³⁹⁹.

El término ξόανον, a pesar de sus vinculaciones arcaizantes, aparece relativamente tarde en la literatura griega, concretamente a partir del segundo tercio del s. V. Su significado no estuvo siempre vinculado al material con el que está hecha la estatua ni a su antigüedad, sino que en un primer momento calificó desde instrumentos musicales a elementos decorativos⁴⁰⁰. A fines del s. V comienza a relacionarse directamente con el proceso y la técnica estatuaria, más que con la imagen en sí. Jenofonte y Teopompo son las únicas fuentes del s. IV que utilizan el término, en general refiriéndose a la estatua de alguna deidad, mientras que en el s. III su abanico semántico se amplía para designar a estatuas cultuales o a exvotos estatuarios, proceso que continúa hasta el comienzo de la era cristiana, cuando la palabra se vincula a las querellas religiosas judaicas y cristianas (Donohue 1988, 23-103).

³⁹⁹ Paus. VIII 41, 6 y VIII 42, 4.

⁴⁰⁰ Sof. Frag. 238.

Para el s. II d. C. el uso común de la palabra implica contextos tanto religiosos como profanos y carece de unas connotaciones especiales en cuanto a forma, material o antigüedad, aunque en su mayor parte se refiere a estatuas en contextos templarios. Por su parte, la literatura, y especialmente el anticuarismo al que pertenecen Pausanias o Plutarco, cargan de significado puntual al término, asociándolo a las estatuas de madera con cierto regusto arcaizante (Rolley 1994, 23-24).

Centrándonos en Pausanias, que es quien nos habla de los santuarios de Eurínome y la Deméter Melena, el término *xoanon* indica que la estatua es de madera, lo cual no quiere decir inmediatamente que Pausanias la considere arcaica (también llama *xoana* a las estatuas en madera que hace Mirón⁴⁰¹). En Pausanias se da el doble juego de la ambigüedad religiosa: los exvotos, estatuas y objetos custodiados en los templos se presuponen antiguos y valiosos, por eso se guardan con especial atención pero, al mismo tiempo, la propia sacrosantidad del santuario es la que acaba confiriendo vetustez a lo que en él se deposita (Arafat 1996, 10). Es el caso, por ejemplo, del santuario de Afrodita Urania en Citera, del que nos dice Pausanias que es “muy venerado y el más antiguo de los que hay de Afrodita entre los griegos; la diosa misma es un *xoanon* armado”⁴⁰². El argumento circular es extremadamente útil en estos casos, especialmente para un autor como Pausanias, que concibe la antigüedad de una tradición como garantía de su veracidad e importancia (Moggi 1993, 411-413).

El *xoanon* de Pausanias está cargado de antigüedad; la pátina de los siglos y la tradición va unida en Pausanias a este término más que a cualquier otro (Arafat 1996, 55), pero será finalmente el mundo cristiano el que configure el *xoanon* como una primitiva estatua de culto, una idolatría de los tiempos antiguos que pierde fuerza con el correr del tiempo, diluyéndose en una maraña de léxicos a partir de finales del s. IV d. C. (Donohue 1988, 149-172). La historiografía moderna la ha recuperado, tiñéndola del significado parcial que le otorgaron fuentes como Pausanias y Clemente de Alejandría y desvirtuando, por tanto, la complicada convergencia de alusiones de la palabra antigua. Es este un ejemplo más de cómo nuestra proyección cultural, social y

⁴⁰¹ Paus. II 30, 2.

⁴⁰² Paus. III 23, 1.

personal crea historia, tan ficticia o tan verídica, a efectos prácticos, como los hechos acaecidos en el pasado lejano que intentamos aprehender (Veyne 1987).

Tercero, ambos santuarios se encuentran fuera del núcleo cívico en un emplazamiento peligroso, agreste, incivilizado y rudo: el de Eurínome en la confluencia de dos ríos, lugar calificado por Pausanias como “áspero” y de “difícil acceso”⁴⁰³ y el de la Deméter Melena en una cueva⁴⁰⁴.

Cuarto, ambas diosas están indisolublemente unidas a Figalía primero y al resto de la Arcadia después y apenas son conocidas fuera de ella. Ejercen, por lo tanto, como una muestra más de exclusividad, de esa identidad que hace única a Figalía frente a las comunidades que la rodean y la obliga a autoafirmarse como distinta.

La tradición juega un papel esencial en la conformación del tiempo humano, sustancial, alejado de nuestro concepto abstracto y cronológico (Shanks y Tilley 1987b, 36; Bradley 1991a, 209; McGlade 1999, 141-143; Cabrera 2000, 70). Aquello que se remonta a la noche de los tiempos posee un peso especial, un aura de poder difícil de contrarrestar y fácil de aceptar y defender. Quienes se creen en posesión de la verdad siempre recurren a sus antepasados para justificar dicha verdad y, al recuperarla para el presente, la transforman, la contaminan, la reconstruyen, la manipulan. Eso es lo que hizo Figalía. Recurrir a sus antepasados, a sus tradiciones, a las creencias ancestrales que la nueva sociedad, estructurada siguiendo un modelo de polis, necesitaba modificar, adaptar a las nuevas circunstancias y, para ello, construirla nueva mientras parecía antigua. Ahora bien, los figalios que adoraban a estas diosas no se sentían fuera del tiempo que les correspondía, ya que no estaban aferrados a una línea temporal como la nuestra. Ellos construyeron su particular marco espacio-temporal para protegerse, para concebirse seguros y poderosos y en dicho marco la Deméter Melena y Eurínome tenían un sentido pleno. No eran rasgos del pasado, no eran extrapolaciones ni anacronismos, sino parte del paisaje que habían decidido construir, elementos constituyentes del “sense of place” que une emocionalmente a un individuo a su entorno y maquilla con cierto sentido de la permanencia e incluso de la inmovilidad el cambio perpetuo del paisaje para crear, de ese modo, una mayor ficción

⁴⁰³ Paus. VIII 41, 4.

⁴⁰⁴ Paus. VIII 42, 1. Ninguno de estos santuarios ha sido hallado.

de seguridad (Tuan 1977, 179; Children y Nash 1997, 1).

4.3.1) El santuario de Eurínome

Pausanias nos cuenta en relación con el santuario figalio de Eurínome: “El pueblo de los figalios cree que Eurínome es un sobrenombre de Ártemis. Los que han heredado antiguas tradiciones dicen que Eurínome es hija de Océano; Homero dijo en la *Iliada* que, junto con Tetis, acogió a Hefesto. Cada año en el mismo día se abre el santuario de Eurínome, pero el resto del tiempo está establecido no abrirlo. En esta ocasión hacen sacrificios tanto públicos como privados. No me fue posible llegar a tiempo de la fiesta ni vi la imagen de Eurínome, pero oí decir a los figalios que el *xoanon* está atado con cadenas de oro y que es una figura de mujer hasta los muslos y desde aquí un pez. El pez permitiría reconocer en ella a la hija de Océano, que vive en las proximidades del mar junto con Tetis. Pero es imposible con probabilidad razonable que Ártemis tenga esta figura”⁴⁰⁵.

En esta descripción de Pausanias se mezclan las referencias cultas (Eurínome como hija de Océano) con las creencias populares (la diosa encadenada) para trazar la imagen de una deidad posiblemente muy antigua o, al menos, eso hacen suponer la localización de su santuario y el teriomorfismo de su imagen cultual. Pausanias no niega la existencia de dioses olímpicos con rasgos teriomórficos; de hecho, le interesa tanto una de esas deidades, la Deméter Melena de Figalía, como para marchar hasta la ciudad y localizar su culto. Sin embargo, no termina de creer la leyenda que unifica a Ártemis y Eurínome en una única deidad. Son los figalios los que así lo defienden y él lo señala con una de las típicas fórmulas introductorias de la tradición arcadia: ὁ μὲν τῶν Φιγαλέων (Hejnic 1961, 6 y 45).

El culto de dioses encadenados no es una novedad en Grecia y continúa practicándose en nuestros días a lo largo de la cuenca mediterránea. Pausanias mismo relata con cierto interés el caso de otros dioses encadenados, apresados por los

⁴⁰⁵ Paus. VIII 41, 5-6.

humanos para que no puedan escapar de las obligaciones debidas a sus adoradores⁴⁰⁶. La deidad tiene una responsabilidad para con aquellos que le rinden pleitesía; no puede huir del lugar donde se le tributan honores sin haberlos retribuido, así que las cadenas funcionan, de alguna manera, como recordatorio permanente y cuasi mágico de aquello que la comunidad no sólo espera, sino que exige, al dios (Loucas-Durie 1987-1988, 405). La reciprocidad es uno de los elementos clave de los sistemas religiosos y, aunque se haya atenuado con la conceptualización de las religiones universalistas, sigue presente en la práctica diaria y en algunas ceremonias y fiestas que se continúan celebrando en nuestra geografía religiosa.

Se ha sugerido que la Eurínome encadenada puede tener su origen en el mito que cuenta cómo Hefesto, después de caer del Olimpo, se refugió en una cueva cercana al río Océanos ayudado por Tetis y por Eurínome, con las que contó para forjar las cadenas mágicas que le harían famoso (Jost 1985, 413). Es evidente que Pausanias tenía muy presente a Homero, tanto a la *Ilíada* como a la *Odisea*, al redactar e incluso es probable que pensara concretamente en el mito de Hefesto cuando visitó Figalía, pero no creo que una tradición mitológica concreta estuviese presente en cada uno de los pueblos que adoptaron ritos similares, y no sólo en el mundo griego. Otra posibilidad no excluyente es que las cadenas fueran un modo de controlar la fuerza terrible de una diosa con carácter ctónico, que podría castigar duramente a la comunidad si así se lo propusiera (Moggi y Ossana 2003, 484). Lamentablemente su sentido último no es posible de recuperar.

Pausanias remite a la *Ilíada* para explicar la cola de pez de Eurínome, convirtiendo a esta diosa arcadia en un personaje conocido, una Nereida ya nombrada por Homero. No obstante, dicha asociación parece un subterfugio explicativo de Pausanias, un arabesco propio de quien ha sido educado en las tradiciones literario-religiosas de su época. Es cierto que la Arcadia antigua era interior por completo, sin un solo punto de conexión con el mar, pero hay que tener en cuenta que el santuario de Eurínome se encuentra en la confluencia de los dos ríos más importantes de Figalía, el Límax y el Neda, y que este último era navegable a tramos en época antigua. La

⁴⁰⁶ Paus. III 15, 7; 15, 11; 16, 11...

presencia de una diosa con cola de pescado en un escenario de este tipo no tiene por qué resultar extraña.

El paisaje mítico de una comunidad no tiene por qué corresponderse siempre con los elementos que conforman su paisaje físico (Olmos 1996; Cabrera 2000, 67-70). Los leones desaparecieron de Grecia muchísimo antes que de las imágenes de los griegos. La propia Deméter Melena, también una diosa interior y con añadidos caracteres ctónicos⁴⁰⁷, luce en su mano un delfín⁴⁰⁸. Las características de Eurínome, su vinculación acuática (que no marítima) configuran paisaje, al igual que lo hacen el Neda y el Límax, dos canales importantes de la economía figalia. La cola de pescado de la diosa es un símbolo de su vinculación con las necesidades económicas de la comunidad y, por otra, es una plasmación de la voluntad del arcaísmo figalio, un elemento más del mapa mental de Figalía, que revivía en sí misma, en su territorio, en sus paisajes el pasado y la tradición de los tiempos antiguos, convirtiéndolos en historia viva.

El desarrollo histórico pudo terminar relacionando de algún modo a Eurínome y Ártemis, a la diosa local, arcaica e incluso primitiva, con la deidad olímpica cuyo poder se expande inexorablemente desde finales de época arcaica. La vinculación de Ártemis con el agua es bastante común. Es la hermana de Apolo quien se ocupa de las marismas y, como Ártemis Limnátide/Limnia, reina en Tegea, en el camino hacia Esparta⁴⁰⁹, en Epidauro Limera⁴¹⁰, en Esparta⁴¹¹, en la frontera Mesenia-Esparta⁴¹² o en Estínfalo, donde Ártemis es la deidad principal de la ciudad en su advocación acuática⁴¹³. De la misma forma, la Ártemis Dictina cretense se relacionaba con Britomartis salvada del mar por las redes de un pescador (Moggi y Ossana 2003, 484).

⁴⁰⁷ Se ha sugerido la posibilidad de entender a Eurínome como una deidad ctónica, ya que podría estar emparentada con Eurínomos, un demon infernal que aparece en la descripción que hace Pausanias de la Lesque de los cnidios (Paus. X 28, 7), y con Ofión (Apolo. Rodas *Argo*. 503), un dios-serpiente de carácter órfico que, al igual que Eurínome, tendría cola de ofidio (Jost 1985, 413). Por mi parte, esta posible interpretación me parece en exceso complicada y no arroja mucha luz sobre la significación social de Eurínome en Figalía.

⁴⁰⁸ Paus. VIII 42, 4.

⁴⁰⁹ Paus. VIII 53, 11.

⁴¹⁰ Paus. III 23, 10.

⁴¹¹ Paus. III 14, 2.

⁴¹² Paus. IV 4, 2-3.

⁴¹³ Paus. VIII 22, 8-9.

Su vinculación con los ríos no es tan frecuente, pero tampoco Figalía es un caso aislado, pues en Lusos el agua corriente es un elemento imprescindible en el universo purificador de la diosa (Jost 1985, 419-425), Píndaro la califica de Potamia⁴¹⁴ y un poema de la *Antología Palatina* ofrecido por un pescador la requiere como “la que se encarga de las redes” (σοί δέδοται πάντα, μάκαιρα, λίνα)⁴¹⁵.

Sea como fuere, Eurínome conserva una personalidad fuerte aún en tiempos de Pausanias, remarcando el poder de una tradición anclada en el pasado con el objetivo de sobrevivir en el presente.

4.3.2) La cueva de la Deméter Melena

“El otro monte, el Eleo, está a unos treinta estadios más allá de Figalía y hay allí una cueva consagrada a Deméter de sobrenombre Melena. Lo que dicen los de Telpusa respecto a la unión de Poseidón y Deméter, de la misma manera lo creen los de Figalía, pero éstos dicen que Deméter dio a luz no un caballo, sino a la que los arcadios llaman Despina (...) Hicieron la imagen de la siguiente manera. Estaba sentada sobre una roca y tenía el aspecto de una mujer, excepto la cabeza. Tenía la cabeza y la cabellera de un caballo, con figuras de serpientes y otros animales que crecían de su cabeza. Vestía hasta los pies. Tenía un delfín en la mano y una paloma en la otra. Por qué motivo habían hecho así la imagen de madera es evidente para un hombre inteligente y de buena memoria. Dicen que la llaman Melena porque la diosa vestía de negro”⁴¹⁶.

Para cuando Pausanias redacta su obra las imágenes árcades por excelencia (comedores de bellotas, más viejos que la luna, practicantes de sacrificios humanos, hijos de la osa...) estaban ya muy extendidas y a veces resulta difícil distinguir en su obra qué puede remontarse a épocas pretéritas y qué responde a la leyenda. Este es uno de los argumentos para no aceptar ni los sacrificios humanos del Liceo ni la existencia

⁴¹⁴ Pind. *P.* II 7.

⁴¹⁵ *Ant. Pal.* VI 105.

⁴¹⁶ Paus. VIII 42, 2-4.

de una Deméter Melena con cabeza de caballo. De los sacrificios humanos, hablaremos posteriormente. En cuanto a la Deméter Melena, en este caso el asunto es más peliagudo, ya que Pausanias es el único que nos habla sobre ella. ¿Recoge una tradición figalia que se remonta a épocas arcaicas o una tradición megalopolitana cimentada en la necesidad de la nueva capital por atribuirse raíces arcanas? Mientras no se encuentre el emplazamiento exacto del santuario y se estudie arqueológicamente es difícil discernir hasta qué punto la tradición que nos cuenta Pausanias fue inventada, recreada o transmitida. Ahora bien, su utilización como icono, como expresión de un pasado que quiere trasladarse al presente (existiera o no ese pasado en la mente de los moradores anteriores) está avalada por el uso indiscriminado de los tópicos.

Para Pausanias era evidente por qué los figalios habían tallado una imagen divina con cabeza de caballo, pero para nosotros no deja de plantear variadas incógnitas. La asociación de Deméter con la yegua y de Poseidón con el caballo es muy arcaica y tiene una especial relevancia en el ámbito religioso arcadio, en el que Poseidón es el dios preponderante en cuanto a imagen de poder, adoptando las tradiciones que lo convertían en el hijo primogénito en lugar de Zeus. El Poseidón Hipio aparece en leyendas de Telpusa⁴¹⁷ y Figalía⁴¹⁸ y se materializa en santuarios o altares a él consagrados en Mantinea⁴¹⁹, Licosura⁴²⁰ y Metidrio⁴²¹. Mientras que las tradiciones de Telpusa y Figalía conciben a un dios que se transforma en caballo, la de Mantinea, que se vanagloria de haber sido su lugar de nacimiento, lo entiende como un caballo él mismo, capaz de engendrar en Deméter-yegua otro caballo, Arión, según la leyenda de Telpusa.

La plasmación escultórica del teriomorfismo no es tan frecuente⁴²². El teriomorfismo divino es uno de los rasgos arcaizantes más destacados, pues remite a un mundo en el que los dioses y los seres vivos compartían algo más que la adoración de éstos por aquellos. Arcadia, y concretamente la frontera suroeste, está repleta de

⁴¹⁷ Paus. VIII 25, 4-7.

⁴¹⁸ Paus. VIII 42, 1-13.

⁴¹⁹ Paus. VIII 10, 2-4.

⁴²⁰ Paus. VIII 37, 10.

⁴²¹ Paus. VIII 36, 2.

⁴²² Sobre el teriomorfismo y sus diferentes concepciones y plasmaciones Beazley 1968 y 1978; Boardman 1997a, b y c y 2001; Borgeaud 1979; Breemer 1987; Cook 1894 y 1914-1925; Harrison 1903; Hübinger 1992; *LIMC* passim; Mainoldi 1984; Nilsson 1941... .

imágenes de ese mundo, de ese pasado añorado. La reminiscencia de esos recuerdos reaviva la tradición, le da fuerza, la transforma en memoria colectiva, en memoria de los ancestros, en recuerdo de los antepasados que permanecen junto a los vivos a través de los ritos, los mitos, las leyendas y las “ilusiones perdidas”⁴²³. Leyendas como esta nos ayudan a recuperar el paisaje “vernacular” arcadio, ya que la tradición oral, los mitos, los cuentos configuran también paisaje (Jackson 1986, 70).

Una diosa mitad mujer mitad caballo, rodeada de serpientes (símbolo ctónico por excelencia, lazo de unión directo con la tierra, con el ayer, con lo perdurable) y otros animales no podía asentarse en un centro urbano, en un núcleo de renovación, de movimiento, sino que debía buscar un emplazamiento adecuado, una imagen que sostuviera la propia y permitiera la construcción de un paisaje agreste, peligroso, arcaico y por ello mismo sentido como propio, como diferenciador. Por eso la Deméter Melena era adorada en una cueva, la imagen griega por excelencia del retroceso en el tiempo, de la involución cultural, del regreso al pasado desde el propio presente reinventado.

La cueva no es sólo producto de procesos geológicos, sino que se trata de una imagen mental utilizada como refugio de seres extraños, algunos de ellos bondadosos y generosos para con el género humano (el centauro Quirón⁴²⁴, por ejemplo), aunque normalmente se trate de demonios, de deidades terribles o seres monstruosos que desean acabar con quienes les rodean (los cíclopes vivían en cuevas⁴²⁵, al igual el león de Nemea⁴²⁶, Escila⁴²⁷ o el monstruo Equidna⁴²⁸), lo cual no les impide “humanizar” su escondrijo, transformándolo en un espacio habitable en su diversidad, un espacio semejante al hogar humano en la forma⁴²⁹, pero diferente en sus implicaciones, un

⁴²³ Fuller 1990 trata desde un punto de vista estético el ya tradicional tema de la “añoranza del Paraíso”, calificando la relación del ser humano con lo divino como “ilusiones perdidas”. El arte es una forma de recuperarse de la pérdida y seguir buscando el paraíso.

⁴²⁴ Apolod. III 4, 4; Pind. *P.* IV 102-103.

⁴²⁵ Hom. *Od.* IX.

⁴²⁶ Apolod. II 5, 1.

⁴²⁷ Hom. *Od.* XII 73-101.

⁴²⁸ Hes. *Teog.* 301-302.

⁴²⁹ Hom. *Od.* IX; Paus. V 19, 7. En un escifo del Louvre, por ejemplo, puede verse la representación de una cueva con mobiliario (Charbonneaux, 1969, 45).

espacio de contradicción y de fusión que terminaría utilizándose también como una forma simbólica de representar el cosmos⁴³⁰.

Heródoto nos cuenta que, con motivo del ataque persa, los habitantes de Delfos se escondieron en una cueva de Corcira consagrada a Pan, las ninfas y Dioniso. Su decisión fue nefasta ya que, aunque escaparon de los medos, no pudieron enfrentarse al influjo de la cueva y en ella regresaron al salvajismo primitivo⁴³¹. La cueva se representa en cerámica como un espacio bestial, alejado de las normas que rigen la convivencia humana, rodeada de animales y vegetación exuberante, asociada a la piedra y al arbusto, como podemos ver en la hidra de Caere, del Louvre, en la que aparecen liebres brincando entre los arbustos (Hemelrijk 1984, fig. 4, pl. 29), o en la cratera lucana de Toledo donde liebres y ciervos se pasean cerca de grutas dionisiacas y cuevas amorosas⁴³².

Su naturaleza ambigua la convierte en el tálamo de los amantes ilícitos y las relaciones sexuales violentadas, como la de Apolo y Creúsa⁴³³ o Zeus y Maya⁴³⁴; relaciones que se esconden en los antros para escapar a la legalidad y ocultar la naturaleza de sus relaciones, extramatrimoniales unas, prohibidas y/o condenadas otras. Estos amores, no sancionados por la comunidad, acaban de una forma trágica, a modo de castigo, de regreso al orden alterado por el incumplimiento de la norma. Su versatilidad, la contradicción que emana de la existencia misma de la cueva, que está al mismo tiempo fuera y dentro, encima y debajo, aislada y próxima (Buxton 2000, 111) la convierten en terreno abonado para todo tipo de juegos de artificio. No será hasta época helenística cuando el arte cívico transforme la cueva en un escondrijo romántico y misterioso. A partir del s. IV y en época romana incluso se llegan a construir cuevas artificiales para divertimento de las clases altas (Siebert 1996, 49), pero durante el período arcaico la imagen de la cueva distaba mucho de sugerir un amable retiro o un juego aristocrático.

⁴³⁰ Porf. *Antro*.

⁴³¹ Hdt. VIII, 36.

⁴³² CVA, USA, 16 (Toledo 2), pl. 92.

⁴³³ Eur. *Ión* 17.

⁴³⁴ H. *Hom. Hermes* 5-9.

Desgraciadamente, se desconoce hasta el momento el emplazamiento exacto de la cueva de la Deméter Melena, lo cual ha despertado la curiosidad de bastantes estudiosos. Se ha pensado que la cueva podría estar situada en el paso del Neda por Stomion, formando uno de los típicos κατάβοθρα (dolina) que caracterizan el paisaje kárstico griego, especialmente el arcadio (Pritchett 1965; Jost 1994a, 219-220) y que Pausanias caracteriza con un ἄντρον⁴³⁵. Pero Pausanias también emplea el término σπήλαιον⁴³⁶, que algunos relacionan con una gruta del escarpado sobre el *katabothros* en cuestión, donde en nuestros días puede observarse un pequeño santuario a la Virgen. También se ha sugerido que Pausanias pudo equivocarse en sus indicaciones, lo cual no sería un caso único (Jost 1973, 249-250). No obstante, dado el interés especial del Periegeta en este culto, por el cual marchó hasta Figalía en vez de seguir caminos menos escarpados⁴³⁷, es de suponer que describiría con gran detalle y cuidadosamente lo que rodeaba al objeto de su curiosidad. En las observaciones llevadas a cabo en el área en el verano de 1979 se localizó un enclave que corresponde a las directrices de Pausanias y que podría identificarse con la cueva de la Deméter Melena, enclave que ya mencionaba Frazer (1913, 406-407) a principios de siglo.

La cueva en cuestión, situada en un promontorio del macizo que hoy conocemos como monte Eleo, tiene una profundidad de 6 m. y una capacidad de 22 metros de largo y 3 de altura en las caras meridionales. Se encuentra algo más abajo de la ciudad moderna de Paleocastro, a unos 6 kms. del monte Cotilo, situado a su izquierda, mientras que el Eleo quedaría a su derecha; es decir, a una hora y cuarenta y cinco minutos andando desde Basas (Cooper y Myers 1981, 134).

La amplitud de la cueva es importante para decidir su sacralización ya que, en un paisaje como el griego, las cuevas abundaban y no todas podían servir de asiento a la divinidad. Se requerían determinados condicionantes que posibilitaran y facilitaran el culto, como el tamaño, la cercanía a una fuente de agua potable, la disposición estratégica en el terreno y/o alguna peculiaridad geológica que la diferenciara (Larson 2000, 227). La propuesta de Cooper y Myers para la cueva de la Deméter Melena

⁴³⁵ Paus. VIII 42, 1

⁴³⁶ Paus. VIII 42, 3.

⁴³⁷ Paus. VIII 42, 11.

cuenta, al menos, con la ventaja de la amplitud, la cercanía de agua (la cueva se encuentra en los desfiladeros del Neda) y la posición estratégica. En sus cercanías se han encontrado bloques trabajados y hay signos de que el techo se vino abajo por un derrumbamiento, como dice el propio Pausanias respecto a la cueva de la Deméter Melena⁴³⁸ pero, por el contrario, no hay restos votivos. Desgraciadamente, los trabajos se interrumpieron y no se ha llegado a estudiar el contexto arqueológico con la minuciosidad merecida, de modo que resulta imposible precisar la naturaleza del culto de la llamada cueva de Platania (Cooper y Myers 1981, 133-134).

La brutalidad de la Deméter Melena no sólo la marca el lugar de su culto, aquél en el que se escondió de los hombres y los dioses, la cueva, o su aspecto teriomórfico, sino también sus actuaciones míticas. Pausanias nos traza un magistral relato de la diosa telúrica que se encoleriza y, al hacerlo, sin medir las consecuencias, condena al género humano a la muerte por inanición desde su cueva escondida: “Dicen que, después de esto, encolerizada contra Poseidón y afligida por el rapto de Perséfone, se puso un vestido negro, fue a esta cueva y estuvo allí durante mucho tiempo. Cuando todo lo que se produce en la tierra se perdía y el género humano estaba más y más arruinado por el hambre, ninguno de los otros dioses sabía dónde estaba escondida Deméter. Pero Pan fue a Arcadia y unas veces cazaba en un monte u otras en otro y cuando llegó al Eleo vio a Deméter, el aspecto que tenía y el vestido que llevaba. Zeus se enteró de esto por Pan y por esta razón envió a las Moiras junto a Deméter y ella, obedeciendo a las Moiras, depuso su cólera y cedió en su pena. Dicen los figalios que por esto consideran consagrada la cueva a Deméter y en ella ofrendaron una imagen de madera (*xoanon*)”⁴³⁹.

El mito, tal y como nos lo transmite Pausanias, presenta influencias eleusinas (quizá producto de las afinidades religiosas del Periegeta) y una estructura similar a la que narra el *Himno homérico a Deméter*, con el enfado de la diosa, los terribles efectos sobre la tierra y su posterior “entrada en razón”. Es posible que los misterios eleusinos penetraran en el tejido religioso del Peloponeso a partir del s. V a. C, aunque la “eleusinización” afecta principalmente a aspectos superficiales de los cultos como, por

⁴³⁸ Paus. VIII 42, 13.

⁴³⁹ Paus. VIII 42, 2-3.

ejemplo, la iconografía de las Deméter de Licosura y Telpusa, y no al núcleo de la celebración propiamente dicho (Jost 1985, 354-355)⁴⁴⁰, pero el culto descrito por Pausanias conserva el sabor de la tradición local, expresada en frases introductorias como Φιγαλεις νομίζουσι y Φιγαλεις φασιν⁴⁴¹.

Esta primera parte del mito se mantiene en el universo divino. Los hombres son simples comparsas, sufridores de la cólera de la diosa, pero no tienen mayor protagonismo que el resto de cosas que “se producen en la tierra” y que, al igual que los hombres, se agostan y mueren. No son los hombres, como en el *Himno homérico*, los que, por una parte, ablandan el corazón de la diosa desdichada y errante (Céleo y Metanira la acogen con respeto y devoción en su hogar y le entregan el cuidado de Demofonte, su hijo predilecto, nacido cuando ya no había posibilidad de ello) y, por otra, la encolerizan con su desconfianza. La Deméter Melena se esconde de ellos y lo hace en una cueva, mientras que la Deméter eleusina se refugia en las colinas de Eleusis, en el templo para ella construido por sus primero anfitriones y después ofensores. La irrupción de la negligencia y de la devoción humana ocupa otra secuencia en el mito figalio posterior a la resolución del conflicto entre deidades.

La presencia de Pan en el relato es altamente significativa, pues el dios cabra es una de las figuras identitarias más repetidas en las comunidades arcadias. Su papel es secundario con respecto a los protagonistas (Deméter, que crea el problema, y Zeus, que lo resuelve), pero actúa como nexo de unión, como elemento móvil que trepa por los montes y encuentra lo que otros no habían conseguido descubrir. Se retira para dejarle las decisiones a Zeus, pero es él quien da el aviso. La movilidad de Pan es un elemento más del paisaje, como la cueva, la imagen teriomorfa de la diosa o la propia Deméter. Por el contrario, en el *Himno homérico*, Zeus se vale de sus servidores tradicionales (Iris, Hermes) para llevarle a Deméter su mensaje de tregua. La diosa no está escondida, no es necesario encontrarla puesto que todos saben dónde se

⁴⁴⁰ Sfameni Gasparro 1986, 320-330 atribuye un mayor peso del culto de Eleusis en la tradición figalia (la pareja madre-hija, el vagabundeo de Deméter y la separación abrupta de la hija, etc). Por mi parte, creo que la visión de Jost se corresponde mejor con la situación figalia que la de Sfameni, puesto que el núcleo cultural de la Deméter Melena presenta características típicamente locales que son las que le confieren personalidad propia.

⁴⁴¹ Paus. VIII 42, 1-2.

encuentran; sólo hay que convencerla. Pan, en cambio, es quien la halla cuando estaba oculta, una situación mítica por completo diferente.

La cólera de la diosa, típica de las grandes deidades femeninas, no se calma con este incidente. De hecho, años después arremetió de nuevo contra los figalios: “No recuerdan de quién era este *xoanon* ni de qué modo le alcanzaron las llamas. Cuando desapareció la antigua los figalios no dieron otra imagen a la diosa y descuidaron la mayoría de las fiestas y los sacrificios hasta que la esterilidad cayó sobre la tierra y fueron como suplicantes a la Pitia, que les vaticinó: “Azanes de Arcadia, comedores de bellotas, que en Figalía / os habéis establecido, la caverna que ocultó a Deo, la que dio a luz un caballo⁴⁴² /, habéis venido a preguntar cómo libraros del hambre dolorosa / los únicos que habéis sido dos veces nómadas, los únicos / que os habéis alimentado dos veces de frutos salvajes. / Deo os hizo dejar de ser pastores y Deo pastores / de segadores y comedores de pan os ha hecho de nuevo, / porque fue privada de privilegios antiguos y antiguos honores de los hombres de antaño, / y os hará rápidamente comeros los unos a los otros y a vuestros hijos / si no propiciáis su cólera con libaciones de todo el pueblo / y honráis con honores divinos el fondo de la caverna”⁴⁴³.

En esta ocasión, los hombres son los directos responsables del enfado divino y pagan por ello con la muerte. El escenario ya no es una pelea entre deidades, sino un acto humano de reprochable abandono y descuido en la consideración debida a los poderes superiores. Los hombres, y concretamente los figalios, más que la propia Deméter, son los protagonistas de este segundo episodio. Cualquier deidad hubiese reaccionado colérica ante un descuido semejante. El tono de Pausanias es ahora terriblemente tópico y recuerda a los mitos arcadios (o, al menos, los que como tales nos han sido transmitidos, especialmente por el propio Pausanias⁴⁴⁴), que hacen pasar a este pueblo por fases de civilización, reflejadas indirectamente en el oráculo en

⁴⁴² La Deméter Erinnis de Telpusa, muy similar a la Deméter Melena de Figalía, también se unió a un Poseidón con forma de caballo siendo ella una yegua, pero la Deméter Erinnis dio a luz, aparte de a Despina, al caballo Arión (Paus. VIII 25, 7). Sobre las influencias y contaminaciones entre ambos mitos Jost 1985, 315-317; Bruit 1986, 85 y Breglia-Pulci Doria 1986.

⁴⁴³ Paus. VIII 42, 5-6.

⁴⁴⁴ Paus. VIII 1-5.

cuestión, y centradas casi siempre en los territorios surorientales de Arcadia, es decir, en el área de influencia de Megalópolis (Hejnic 1961, 81-82).

Pelasgo, nacido de la tierra, representaría el primer estadio civilizatorio. Con él se descubren e implantan algunas técnicas como la construcción de chozas o el tratamiento de la lana para hacer vestidos⁴⁴⁵. Es, además, quien introduce las bellotas como alimento, bellotas que pronto se convierten en un arma arrojadiza contra los arcadios y que están en la base de la perorata de la Pitia. Los arcadios son definidos en varias fuentes como “comedores de bellotas” (βαλαινιφάγοι)⁴⁴⁶ por oposición a las gentes civilizadas que se alimentan de trigo, el fruto de Deméter. En el texto la propia Deméter arremete contra los figalios, acusándoles de pastores desagradecidos, de nómadas salvajes que no sólo no alcanzan a disfrutar de la civilización que la diosa les proporcionó en dos ocasiones sino que incluso se atreven a dejar de temer las consecuencias de su pérdida. Por si eso fuera poco, la Deméter que los castiga es aquella “que dio a luz a un caballo” (ἵππολεχοῦς Δηιοῦς)⁴⁴⁷, es decir, una diosa muy antigua de carácter ctónico, al igual que el Poseidón que la fecunda como caballo (Sfameni Gasparro 1986, 323).

Pausanias recalca esa misma antigüedad del culto y, con él, de los hombres que lo practicaban, a través de expresiones como τιμὰς παλαιὰς, los “honores antiguos”⁴⁴⁸, que refuerzan la sensación continua de arcaísmo que rezuma todo el texto. Esta imagen de los arcadios como rudos pastores alejados del mundo de la polis, griegos pero no del todo, es la misma que explota Ovidio cuando, haciendo uso de la leyenda que relacionaba a Evandro, hijo de Apolo, con los arcadios, con quienes había fundado una colonia en el Palatino e introducido en ella el culto a Pan Licaón, nos describe las Lupercalias, las fiestas del lobo, y trata de demostrar su arcaísmo, su justificación a través del pasado remoto. Ovidio no deja uno sólo de los tópicos de la Arcadia salvaje sin explotar: más viejos que la luna, desconocedores de los frutos de Deméter y de la domesticación de animales, así como de sus beneficios derivados,

⁴⁴⁵ Uno de los tópicos del arcaísmo arcadio es, precisamente, el vestirse con pieles de animales (Paus. IV 11, 3), al igual que los “primitivos” habitantes de la Lócride Ozola (Paus. X 38, 3).

⁴⁴⁶ Hdt. I 66.

⁴⁴⁷ Paus. VIII 42, 6.

⁴⁴⁸ Paus. VIII 42, 6.

ajenos a las artes o a cualquier forma de cultura refinada, salvajes en medio de un mundo casi idílico en su agreste virginidad⁴⁴⁹.

De Pelasgo nacerá Licaón, imagen mítica de la Parrasia y de todo el área de Megalópolis, el rey que provoca la ira de Zeus sacrificando niños en su altar, acto por el que los arcadios se ven condenados a la involución. Será una de las hijas de Licaón, Calisto, quien dé a luz a Arcas, el padre civilizador de los arcadios, de quienes éstos toman su nombre, pues antes fueron llamados pelasgos. Es precisamente el hijo de la osa quien civiliza a sus compatriotas, quien les enseña el cultivo de los frutos y del grano, así como a hacer el pan, la comida civilizada por antonomasia (la civilización llega de la mano de Démeter) o a tejer los vestidos⁴⁵⁰. El mito de Calisto y Arcas contiene numerosas referencias al zoomorfismo divino y a la sacralidad de la naturaleza. Así, según unas versiones Calisto fue convertida en osa⁴⁵¹ como castigo por haberse acostado con Zeus, bien para complacer los celos de Hera⁴⁵² bien para aplacar la furia de Ártemis⁴⁵³, lo que indica una regresión al mundo animal. Según otras, el castigo se le impuso por dar a luz a Arcas, rompiendo los lazos de pureza y obediencia que le unían a Ártemis (Farnell 1977, 430-471). El mito también cuenta cómo Arcas, nacido de la osa, se hizo merecedor del castigo divino al perseguir a su madre, convertida en osa, más allá de los límites del recinto sacro marcado por Ártemis para sus bestias.

El oráculo llama a los figalios Azanes, no en un sentido literal, como pertenecientes a la tribu azania, problema que ya ha sido tratado, sino en un sentido poético, puesto que a partir de época clásica no será extraño que el término azán se emplee como sinónimo de arcadio, en una confusión poético-mítica que pretende destacar la antigüedad de los arcadios y su diferencia frente al resto de Grecia (Nielsen y Roy 1998). Dicha tradición fue impulsada por el interés de Megalópolis de construirse un pasado mítico que la remontara a épocas arcaicas, asentando su poder

⁴⁴⁹ Ov. *Fast.* 280-284.

⁴⁵⁰ Paus. VIII 4, 1.

⁴⁵¹ Aunque no siempre se acepta la importancia de la osa en la figura de Ártemis, su metamorfosis está atestiguada tanto por las fuentes escritas (Paus. X 31, 10; Eratost. *Cat.* VIII) como por la iconografía (Trendall 1977, 99-101; Balty 1990). Su propio hijo, Arcas (ἄρκος, ἄρκτος), lleva en su nombre al oso.

⁴⁵² Paus. VIII 3, 6; Apolod. III 8, 2.

⁴⁵³ Eratost. *Cat.* VIII.

presente. De hecho, Megalópolis no reparó en esfuerzos para construirse un pasado que la uniera a Azania, a la “cuna arcadia”, arguyendo que los parrasios habían sido azanios y que ellos descendían de los parrasios (Nielsen y Roy 1998, 11). La política cultural de Megalópolis (Jost 1994a, 225-230), que recuperó cultos arcaicos y trasladó réplicas de cultos rurales al corazón de la recién fundada capital para sancionar por poder divino la nueva estructura social impuesta por las elites, entronca directamente con las llamadas “tradiciones azanias”, que comienzan a extenderse gracias a la labor de Megalópolis como propagandista, como veremos al tratar la Parrasia.

El rito de culto a la Deméter Melena se basa en el “sacrificio no sangriento”⁴⁵⁴, práctica peculiar en un mundo, el griego, en el que la sangre y la carne de la víctima sacrificial están en la base del ritual religioso de conexión con los dioses (Vernant 1981), aunque tampoco es el único caso⁴⁵⁵. Es interesante analizar las ofrendas de este peculiar culto. Pelasgo enseñó a los arcadios a vestirse con la lana de las ovejas y es precisamente lana no trabajada, llena de grasa todavía, la que los figalios ofrendan a la diosa. Los cereales, típicos regalos a Deméter, están ausentes por completo del escenario ritual de la diosa Melena, puesto que el culto retrotrae a estadios en los que no se conocía ni el buey ungido ni el cultivo del trigo o la cebada, un tiempo anterior a la civilización que impone Arcas. Pausanias menciona “los frutos de árboles cultivados, particularmente la uva, y la miel de abeja”⁴⁵⁶ como ofrendas típicas de este culto, lo que implica que la diosa aprecia la intervención humana en el proceso natural, pero no hasta el extremo de requerir vino, sino sólo uvas, ni pastelillos, simplemente miel, que no deja de ser un producto animal cuya adquisición implica únicamente su recolección.

No hay trazas, pues, en este sacrificio de manipulación de la naturaleza por parte del hombre como corresponde a los períodos considerados “civilizados”: no hay

⁴⁵⁴ La polémica sobre la noción de “sacrificio” y el tipo de ofrendas que implica (cruentas o no cruentas) es una larga discusión historiográfica con hitos como los estudios de Hubert, H. et Mauss, M. *Sacrifice: its nature and function*, London, 1964; Meuli, K. “Griechische Opferbräuche” en *Phyllobolia. Festschrift für P. von der Muhll*, Bâle, 1946, 185-288; Burkert 1983; Casabona 1966; Detienne y Vernant 1989; Girard 1977; Rudhardt 1958; Reverdin y Rudhardt (eds.) 1981, etc. que me limito a señalar, pues su desarrollo daría lugar (de hecho, ya lo ha dado) a varias tesis doctorales.

⁴⁵⁵ Paus. II 30, 4 (rituales “al modo eleusino”).

⁴⁵⁶ “Τὰ δὲ ἀπὸ τῶν δένδρων τῶν ἡμέρων τὰ τε ἄλλα καὶ ἀμπέλου καρπὸν καὶ μελισσῶν τε κηρία” (Paus. VIII 42, 11).

sangre, no hay cereales y no hay platos preparados, sólo primicias (Bruit 1986, 83). El ritual de ofrecimiento de primicias es como la institucionalización del simple acto de dar, acto que espera una contraprestación en forma de don divino. El castigo caerá sobre el que rompa el círculo de intercambio, este “recíproco altruismo”, como les ocurre a los figalios al desatender a la diosa (Burkert 1979, 53-54). Creo que en este culto se mezclan los ritos y mitos antiguos con el desarrollo social que promueve su modificación, así como con la necesidad inherente a estos santuarios arcaizantes de alzarse como insignias de reconstrucción permanente del pasado.

La diosa a la que se rinde culto se caracteriza por su papel normativo en lo social y productivo en lo económico, pero también por ser fuente de fertilidad humana y animal. Su culto, periférico en localización y en conceptualización política, está, de hecho, atendido por una sacerdotisa, no por un hombre, que tiene a su cargo a tres ayudantes, esta vez sí masculinos, lo que supone una alteración de las reglas sociales de convivencia entre géneros y, por tanto, redundante en su carácter “marginal”⁴⁵⁷.

Es esta vertiente fertilizadora y telúrica la que se potencia en el culto figalio. En primer lugar, la epiclesis de Deméter, Melena, retrotrae a preocupaciones telúricas y cultos vegetales (Jost 1985, 316)⁴⁵⁸. En segundo, la propia imagen de la diosa es de carácter teriomórfico y no está esculpida en piedra ni en mármol, sino en madera, al modo tradicional. Su cabeza es de caballo y por cabellos tiene serpientes y “otros animales”. Además, porta en las manos un delfín y una paloma, quizá para completar su dominio sobre el reino animal en su conjunto terrestre, acuático y aéreo (Sfameni Gasparro 1986, 326). Por si esto fuera poco, mantiene una relación sexual con el Poseidón caballo y da a luz a una hija, Despina, envuelta, a su vez, en mitos teriomórficos (como trataré en el capítulo siguiente). Y, por último, sus ritos sacrificiales no están presididos por la normativa políada, sino por la de la tradición local, una tradición que se refugia en la antigüedad ritual, aun cuando es posible que

⁴⁵⁷ Paus. VIII 42, 11. En Megalópolis (*IG* V 2, 432, lín. 43) aparecen también estos ayudantes o *ἱεροθύτες*.

⁴⁵⁸ Cabe la posibilidad de que Melena fuera el nombre de una antigua deidad local, sincretizada con Deméter en forma de epiclesis, proceso más que frecuente en toda Grecia. Sin embargo, no es más que una hipótesis que no puede ni comprobarse ni desmentirse y que no modifica lo dicho hasta el momento. Sobre el particular, Jost 1985, 316-317.

dicha antigüedad fuera simplemente un invento legitimador de la construcción ideológica, como ya he comentado.

Cuando la estatua de la diosa se quema, bajo el reinado de Fialo, el rey que “subvirtió” la tradición y se atrevió incluso a cambiar el nombre de la ciudad⁴⁵⁹, los figalios se olvidan de sus obligaciones para con la diosa, es decir, aparcan la tradición, le dan de lado. La diosa, colérica, reclama su pasado robado por el olvido y les encara hablándoles de los beneficios agrícolas de los que les ha hecho partícipes, beneficios que anteriormente no habían tenido un papel en su culto ni en su rito y que, sin embargo, ahora son introducidos porque explican mejor las creencias sociales, basadas en la agricultura. Los rituales, al igual que cualquier otro elemento social, cambian conforme la sociedad precisa de esos cambios. La idea de que son rígidamente conservadores y que no varían ni su significado ni su forma, es un presupuesto de los estructural-funcionalistas que no tiene por qué ser aceptado, pues contradice la movilidad intrínseca a la historicidad humana (Garwood 1991, 24; Kirk 1991, 55). El rito se afirma por la repetición, que precisamente tiene la función de hacer aprehensibles los cambios, de naturalizarlos a través de la práctica cotidiana, envejeciéndolos (Rowlands 1993, 147). Es el proceso de re-encantamiento del mundo del que habla Walter Benjamin en sus análisis filosóficos: el pasado evocado como una imagen soñada puede reencantar un mundo que ha perdido la ilusión (Buck-Morss 1991).

Así, los figalios se ven obligados a llamar a un escultor que reproduzca tal cual la antigua estatua de la diosa, algo realmente infrecuente en Grecia (Jost 1998, 264). Además, es una inspiración divina, un sueño, el que le indica a Onatas, el escultor elegido, cómo debe de llevar a cabo su obra⁴⁶⁰. Los, a primera vista, anacrónicos aditamentos de la diosa (su cabeza de caballo, las serpientes...) se reproducen fielmente⁴⁶¹ y en esa reproducción adquieren nuevo sentido, la sociedad los asimila

⁴⁵⁹ Paus. VIII 5, 8.

⁴⁶⁰ La obra de Onatas debió llevarse a cabo en la primera mitad del s. V, concretamente entre el 470-460 a. C, siguiendo las indicaciones de Pausanias, quien sitúa este episodio una generación después de las Guerras Médicas (Paus. VIII 42, 7), así como otros datos sobre las obras esculpidas por este artista (Jost 1985, 90; Moggi y Ossana 2003, 489).

⁴⁶¹ Algunos autores han defendido que la estatua de Onatas posiblemente fue antropomorfizada, ya que los caracteres animales de la obra original resultarían extraños por completo al mundo clásico. Incluso

otra vez y les otorga un papel en su desarrollo, pero no el mismo, puesto que la sociedad ha cambiado. La Deméter Melena pudo mantener su forma, pero no su significado, que debió ser replanteado por sus adoradores, aunque a nosotros nos esté vedado⁴⁶².

se ha llegado a identificar la Deméter Melena con una estatua acéfala del Palacio Mocenigo en Venecia que representa una figura femenina con prótomo de caballo, como recoge Moggi y Ossana 2003, 489.

⁴⁶² Maravillosa adaptación literaria de estas ideas sobre el contexto y la forma de asumirlo es el cuento de Borges, “Pierre Menard, autor del *Quijote*”. En ella, Pierre Menard decide escribir de nuevo la obra cumbre de Cervantes y para ello no encuentra mejor forma que emplear las mismas palabras en el mismo orden, sin modificar ni una coma. No se trata de una copia, sino de una creación en toda regla puesto que *El Quijote* en el contexto de Menard es radicalmente diferente a aquel que escribió Cervantes en el suyo y, por tanto, las obras resultantes son dos creaciones independientes que permiten a Borges titular este mágico cuento “Pierre Menard, autor del *Quijote*”.

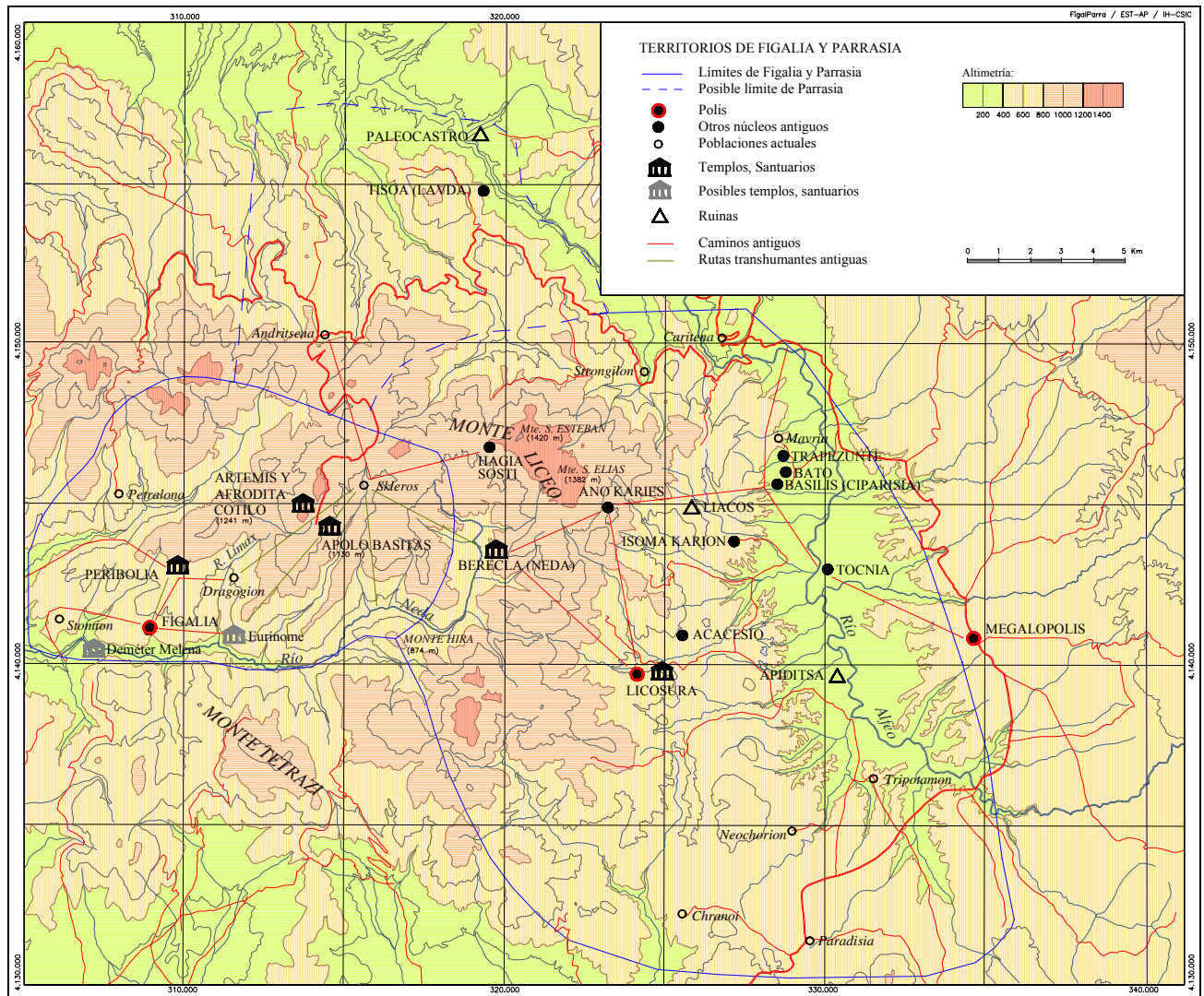




Fig. 29. Fuente clásica del sector
sureste de Figalía
(Jost 1985, pl. 20, fig. 1)



Fig. 30. Muro de la capilla de la Virgen,
reconstruido con material antiguo
(Jost 1985, pl. 20, fig. 2)

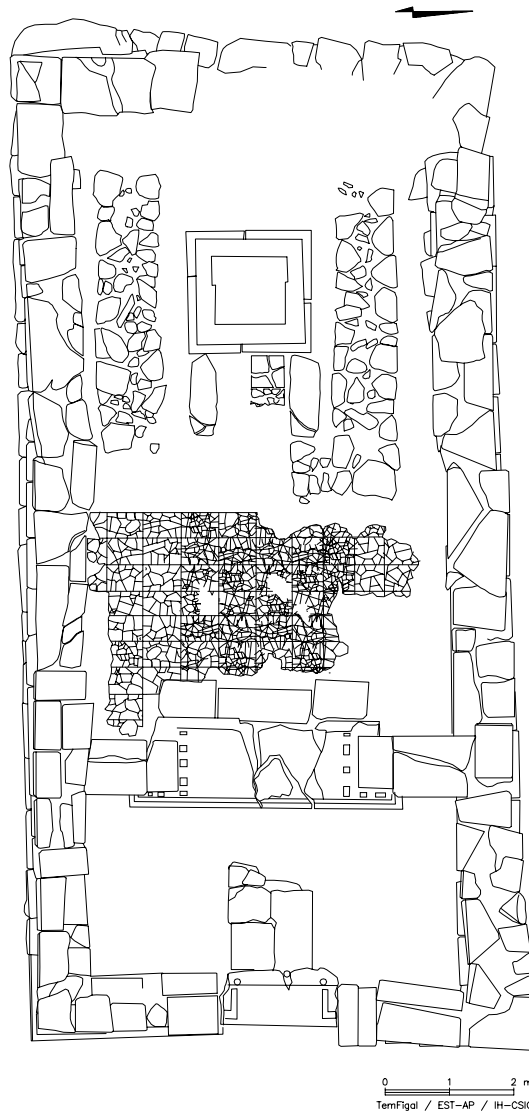


Fig 31. Planta del templo de Figalia
(Arapogianis 1996, pl. 1)



Fig. 32. Pedestal de la estatua del templo
de Figalía
(Arapogiannis 1996, pl. 49b)

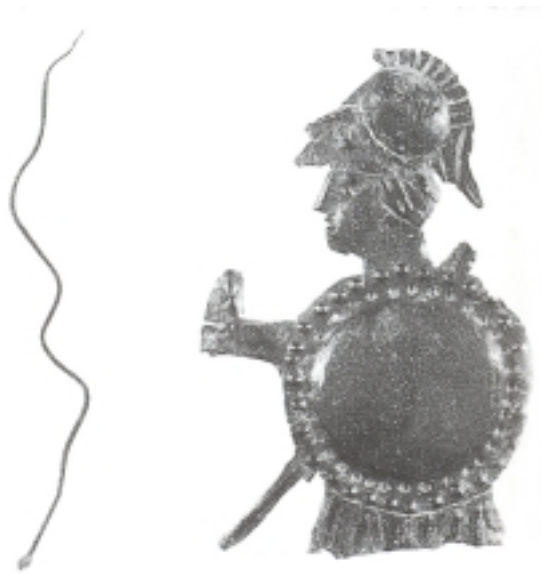


Fig. 33. Atenea y serpiente laminadas en
bronce, exvotos del templo de Figalía
(Arapogiannis 1996, pl. 50b)

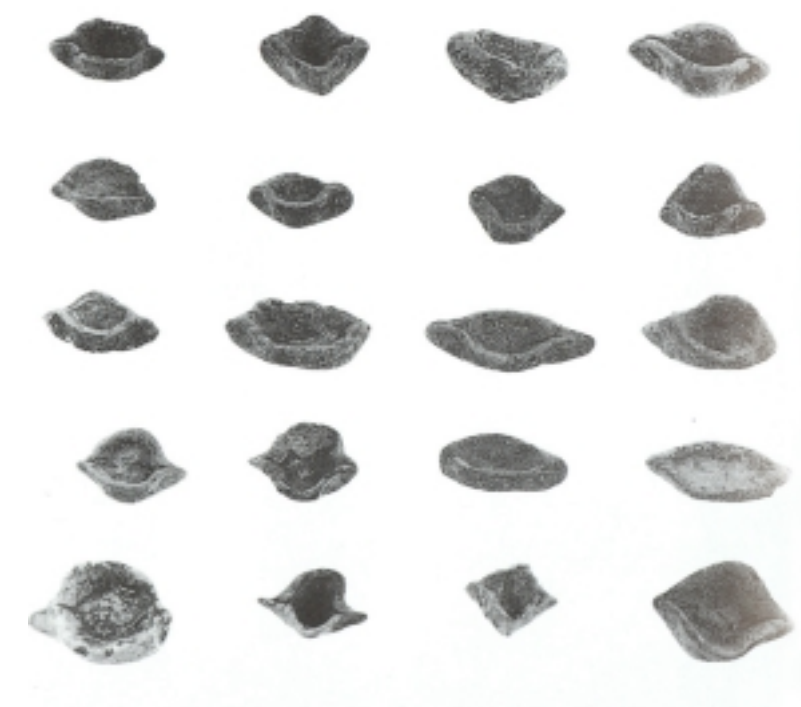


Fig. 34. Barcos en miniatura, exvotos
del templo de Figalia
(Arapogiannis 1996, pl. 52)



Fig. 35. Restos de columnas *in situ* en el
sur de la polis figalia (¿posible
emplazamiento del gimnasio?)
(Jost 1985, pl. 20, fig. 4)



Fig. 36. Paramento amurallado, sector este, de
Figalia
(Jost 1985, pl. 19, fig. 2)

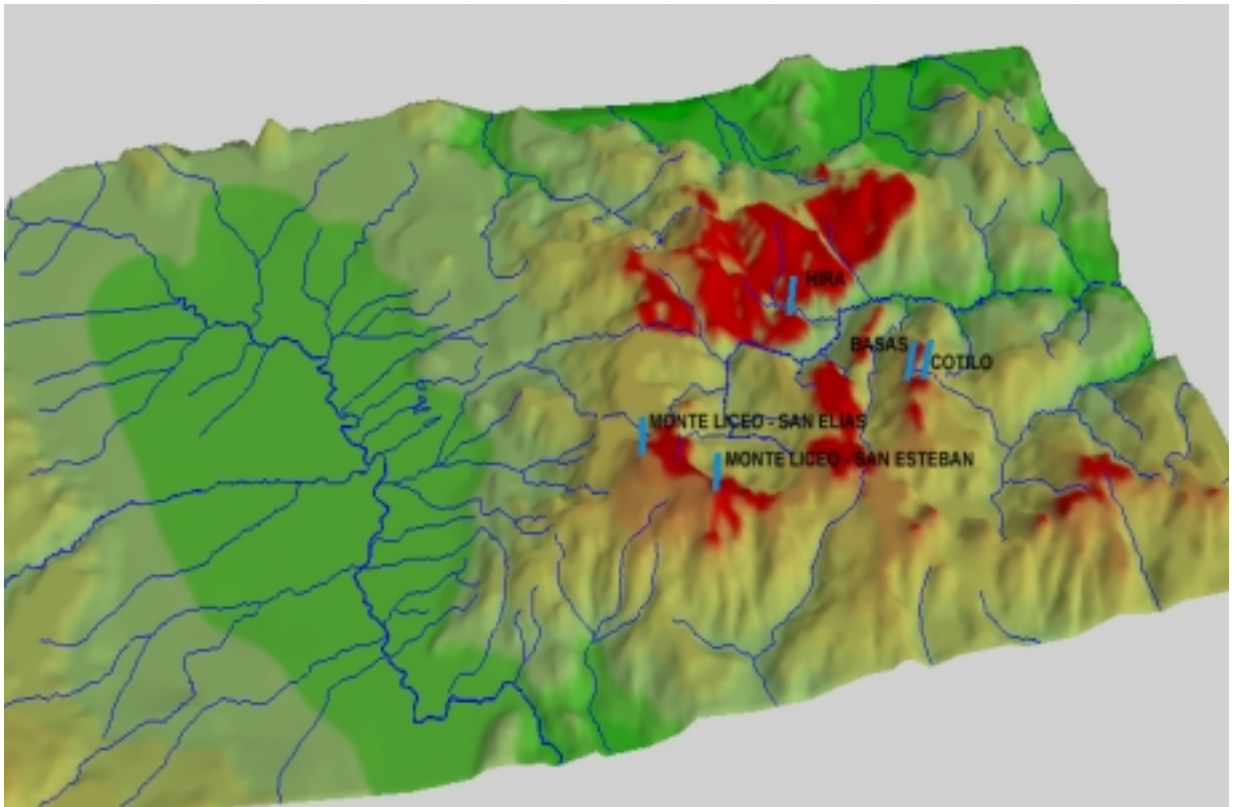


Fig. 37. Modelo digital de la frontera
suroeste (orientación S-N)



Fig. 38. Construcciones al
norte del santuario de Basas
(Yalouris 1979, pl. 38)



Fig. 39. Ruinas de Peribolia con Figalía al fondo
(Jost 1985, pl. 23, fig. 1)



Fig. 40. Templo de Peribolia: muros E-O
(Jost 1985, pl. 23, fig. 2)

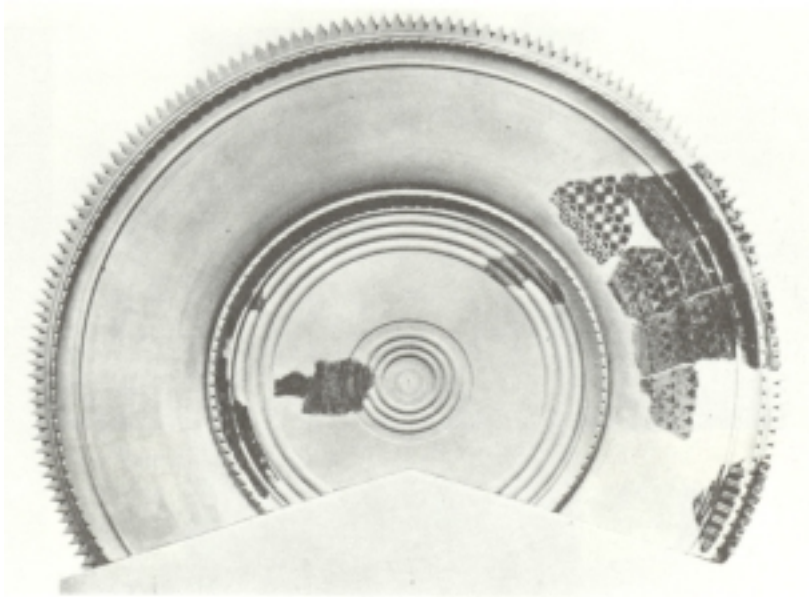


Fig. 41. Acrótera de Basas tipo A
(Yalouris 1979, pl. 43c)

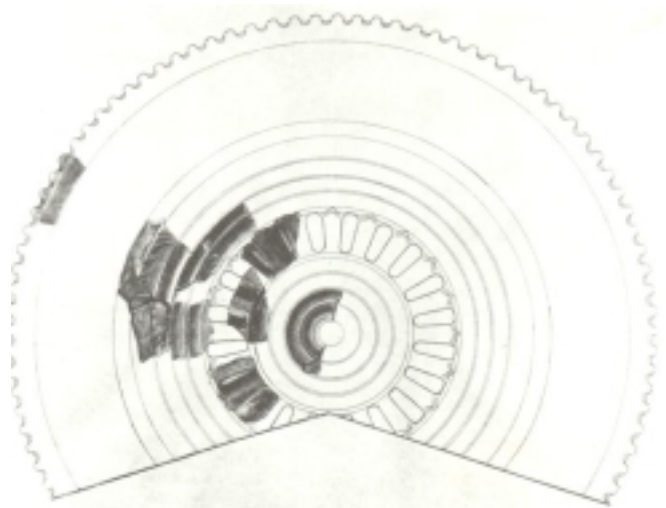


Fig. 42. Acrótera de Basas tipo B
(Cooper 1996, vol. III, pl. 33)



Fig. 43. Vista general del templo de Basas desde el
noroeste. Tomada por E. Vanderpool *ca.* 1930
(Cooper 1996, vol. III, pl. 5)



Fig. 44. Vista actual del templo de Basas desde el oeste, cubierto por la carpa de restauración.
(Fotografía: M^a Cruz Cardete del Olmo)

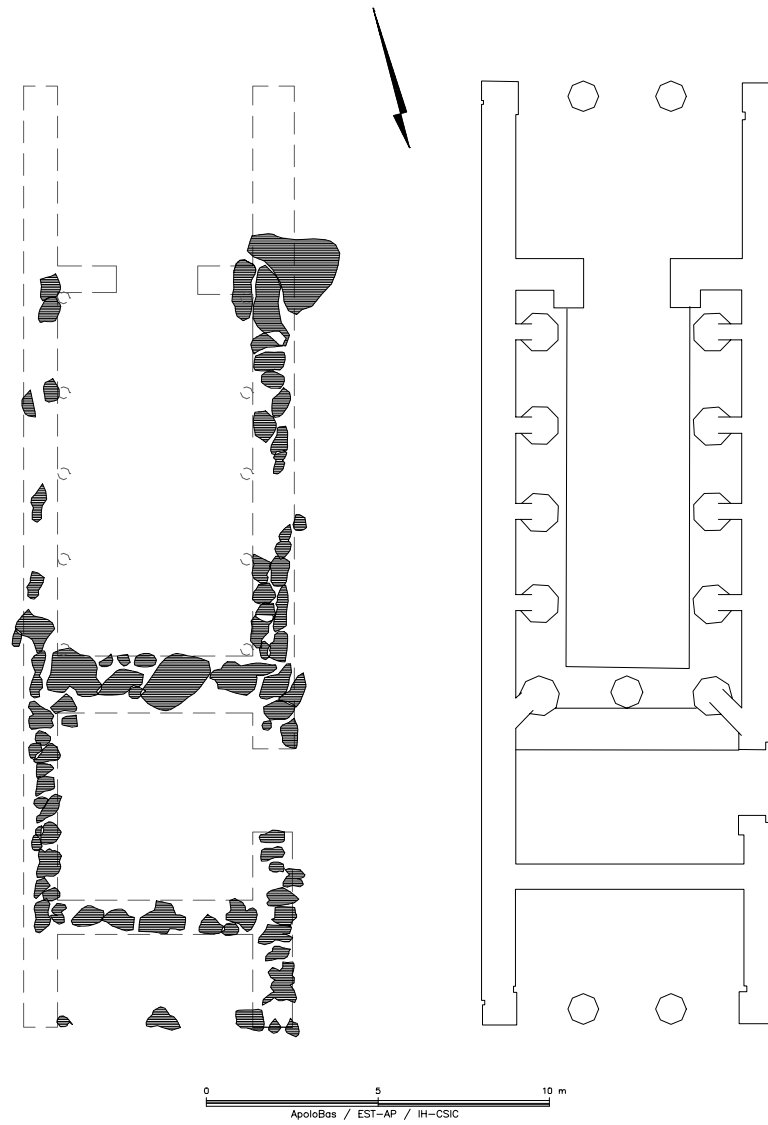


Fig 45. Planta del templo de Apolo en Basas:
 izda., ruinas del templo arcaico; dcha., planta del templo clásico
 (Kelly 1995, 228)



Fig. 46. *Cella* del templo de Basas. En primer plano puede verse el punto donde se encontraba la famosa columna corintia (Levi 1982, 128)



Fig. 47. Cimientos del templo arcaico (Fotografía: M^a Cruz Cardete del Olmo)



Fig. 48. Reconstrucción de la *cella* y su hipotético
tejado semi-abierto por S. Cockerell
(Cooper 1996, vol. III, 72)

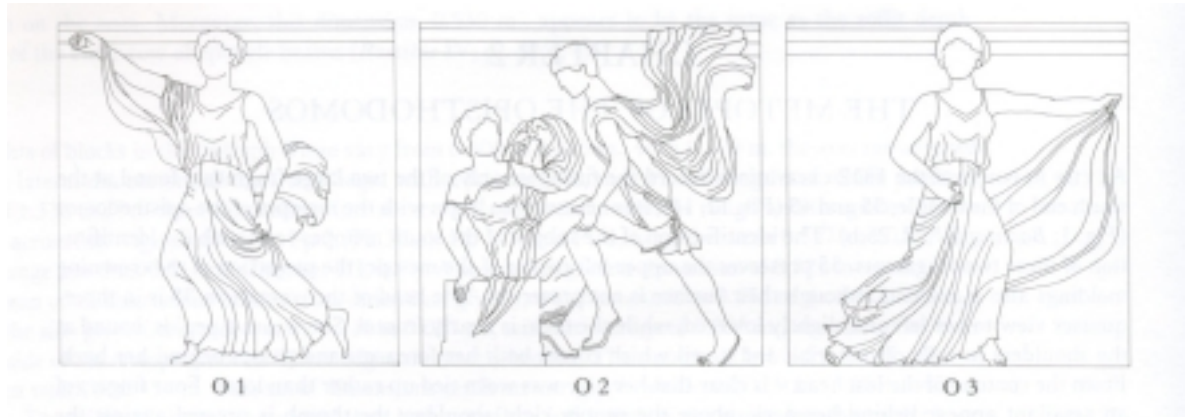


Fig. 49. Reconstrucción de las metopas del opistodomos: rapto de las hijas de Leucipo (Madigan 1992, fig 1)

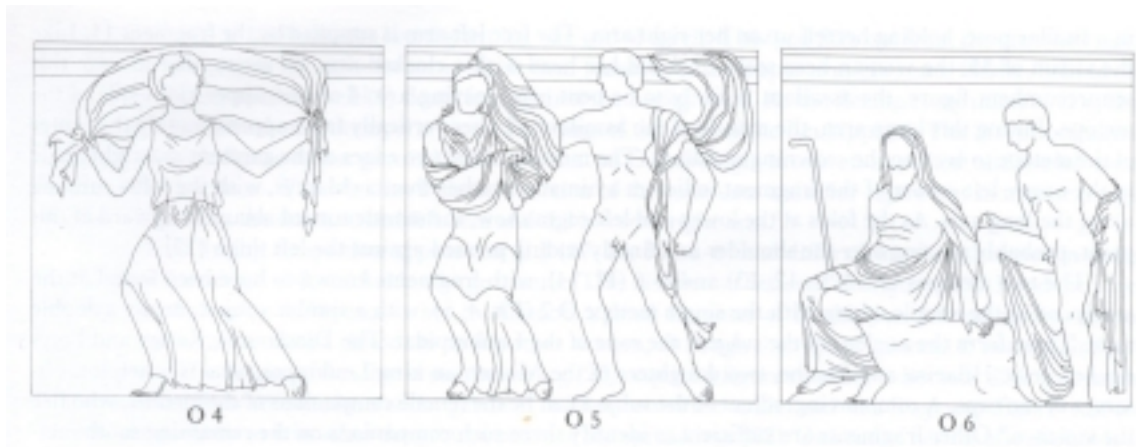




Fig. 50. Reconstrucción de las metopas de la pronaos: regreso de
Apolo del País de los Hiperbóreos
(Madigan 1992, fig. 2)

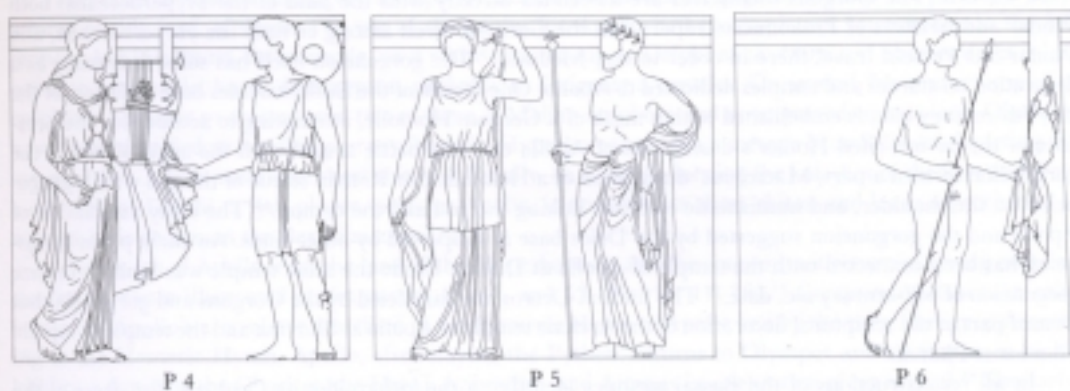




Fig. 51. Centauromaquia. Friso jónico de
Basas (BM 526)
(Madigan 1992, fig. 10)



Fig. 52. Amazonomaquia troyana. Friso
jónico de Basas (BM 538)
(Madigan 1992, fig. 6)



Fig. 53. Amazonomaquia heráclida. Friso jónico de Basas (BM 533) (Madigan 1992, fig. 7)



Fig. 54. Caballo geométrico en bronce encontrado en el área noroeste de Basas (Yalouris 1979, pl. 41)



Fig. 55. Figurilla masculina de hierro hallada en el área suroeste del templo de Basas (Tzortzi 2001, fig. 30)



Fig. 56. *Alabastron* protocorintio encontrado en Basas (Yalouris 1979, pl. 40)



Fig. 57. Crátera corintia hallada en el área norte del templo de Basas (Yalouris 1979, pl. 40)



Fig. 58. Cabeza de bronce de Atenea hallada en Basas (Yalouris 1979, pl. 42)



Fig. 59. *Kouros* de bronce de Basas
(Yalouris 1979, pl. 43)



Fig. 60. Figurilla femenina en plomo
encontrada en el área norte del templo de Basas
(Yalouris 1979, pl. 41)



Fig. 61. Cascos de bronce hallados en el área N-NO
del templo de Basas
(Yalouris 1979, pl. 39)

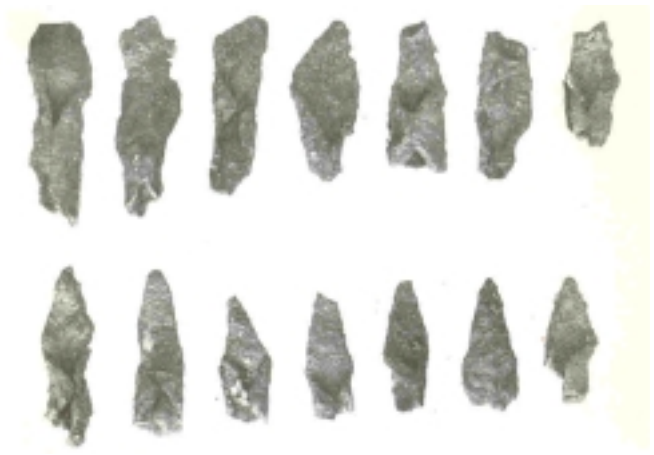


Fig. 62. Puntas de lanza y flecha de
hierro halladas en el área N-NO del
templo de Basas
(Yalouris 1979, pl. 39)

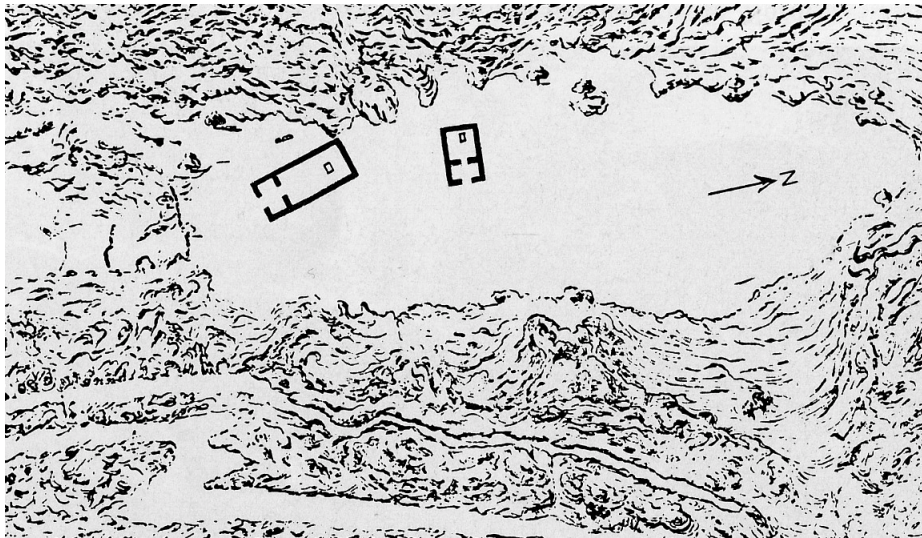


Fig. 63. Los templos del Cotilo
(Kourouniotis 1903, pl. 11)



Fig. 64. Estado actual del templo norte
(Tzortzi 2001, fig. 33)



Fig. 65. Estado actual del templo sur
(Tzortzi 2001, fig. 34)

V. EL TERRITORIO PARRASIO

5.1) La Parrasia y el área megalopolitana

El área de Megalópolis es una considerable extensión de terreno (unos 1500 km²) que ocupa prácticamente todo el centro y sur de Arcadia, superficie dominada por los cursos del Alfeo y sus afluentes, así como por las estribaciones rocosas que marcan sus límites. Como podemos observar en la **lám. XLII, fig. 66**, el límite septentrional de Megalópolis lo conforman la unión del macizo montañoso de Langada y los contrafuertes finales del Ménalo que, a su vez, son el límite noroeste de Mantinea con Megalópolis. Construyen un paisaje de mesetas y crestas rocosas presidido por la gran garganta rocosa del Alfeo a su paso entre ambas estribaciones montañosas y el curso del Búfago, que ejerce como frontera natural con el territorio de Herea⁴⁶³. El área sur de la planicie está rodeada de montañas (el Taigeto, el Kelmo, el Tsimberou), así como de valles excavados en la roca por la acción incesante de los cursos fluviales de los afluentes del Alfeo, que comunican Mesenia con Laconia y Arcadia y delimitan sus distintos territorios⁴⁶⁴. El extremo oriental viene marcado por las prolongaciones del monte Tsimberou, que separan Megalópolis del pequeño territorio de Asea, donde nace el Alfeo, y por el llamado Coma, un dique situado al oeste del lago Taca, que diferencia los territorios de Megalópolis de los de Tegea y Palantio⁴⁶⁵.

En el extremo oeste el territorio megalopolitano limita con el figalio gracias al complejo montañoso del Coto, del que forma parte el monte Liceo. Ambos picos sacros se enfrentan el uno al otro desde sus 1241 y sus 1400 m. respectivamente. La visibilidad entre ambos es muy alta, como observamos en la **lám. XXVI, fig. 37** o en la **lám. XLIII, figs. 67 y 68**, así como la interrelación cultural y sacra de esta cadena montañosa, verdadera espina dorsal de la frontera, pues es ella la que proporciona la unidad simbólica al paisaje y me permite hablar de la “frontera suroeste” como un complejo perceptivo. Precisamente es al extremo suroeste del territorio de Megalópolis

⁴⁶³ Paus. VIII 26, 8.

⁴⁶⁴ Paus. VIII 34, 6 (frontera entre Mesenia y Megalópolis) y 35, 2 (frontera entre Mesenia y Arcadia).

al que se circunscribe la Parrasia, el corazón simbólico y demográfico de la nueva “capital”, ya que la Parrasia proporcionó no sólo una gran parte del territorio y de la población de la nueva ciudad sino también, y especialmente, buena parte del entramado mítico que permitiría a los megalopolitanos construirse un pasado y justificar ideológicamente su presente.

La Parrasia carece de unos límites geográficos precisos, aunque adquiere parte de su carácter específico por su situación orográfica, encajada, como se advierte en la **lám. XX, fig. 28**, en un paisaje de escarpados riscos, delimitada al suroeste por el monte Tetrazi y la frontera con Mesenia, al noroeste por Herea; al este por las riberas altas del Alfeo, que incluyen la planicie de Megalópolis, y al oeste por las estribaciones del Liceo, verdadero centro neurálgico de las comunidades parrasias. Su organización política como tribu nos ha llegado empañada por el mito, pero aún más difícilmente penetrable se nos presenta el desarrollo social de las diferentes comunidades que formaban su territorio, a las cuales no se puede clasificar con cierto rigor como *poleis* hasta bien entrada la época clásica.

Desconocemos el funcionamiento interno de los sistemas tribales arcadios (cuáles eran los órganos decisorios, cómo se formaron y quién pertenecía a ellos, cómo funcionaban, etc.), pero las fuentes hablan de tribus y diferentes autores utilizan étnicos para referirse a sus poblaciones, aparte de hacer referencias a supuestos ancestros comunes, historias y leyendas compartidas y actividades políticas llevadas a cabo por la tribu que, por su carácter e importancia, nos hablan de dicha tribu como una organización estatal. Anteriormente analicé el resto de tribus arcadias. Ahora, con más detalle, creo necesario adentrarme en la tribu parrasia y en las comunidades que la compusieron.

Los parrasios descendían, según el mito, de Parrasio, hijo de Pelasgo⁴⁶⁶ y, por lo tanto, eran autóctonos, directamente nacidos de la tierra, pues Pelasgo era el primer poblador⁴⁶⁷. Con su étnico aparecen ya nombrados en la *Ilíada*, concretamente en el

⁴⁶⁵ Paus. VIII 44, 5.

⁴⁶⁶ Ferécides *FGrHist* 38 F 135 B.

⁴⁶⁷ Paus. VIII 1, 4.

*Catálogo de las Naves*⁴⁶⁸. Si consideramos que el *Catálogo de las Naves* nos ofrece la primera imagen global de Grecia⁴⁶⁹, puede pensarse que este testimonio es una prueba de que las tribus arcadias, y concretamente la parrasia, existían desde épocas muy arcaicas (Roy 1972, 44). Ya defendí en el epígrafe 3.4.2 mi opinión sobre la razón de ser de la organización tribal arcadia, así como su desarrollo cronológico, pero creo que, sin ser necesario repetir dichos planteamientos, sí que sería útil recuperarlos en relación expresa con los parrasios, que muestran determinadas peculiaridades.

La hipótesis de Roy presenta varios puntos discutibles con respecto a la tribu parrasia, como los presenta en cuanto al resto de las tribus ya comentadas. En primer lugar, aunque el *Catálogo de las Naves* es una composición arcaica no lo es, en principio, tanto como el resto de la *Ilíada*, sino que se dataría entre finales del s. VIII o primeros años del VII (Gómez Espelosín 2001, 89) y, según las últimas interpretaciones, en la primera mitad del VII, incluso algo más tarde (Osborne 1996, 147).

En segundo lugar, el uso del término “parrasio” sólo presupone que existía cierta conciencia de unidad en una zona geográfica-cultural, pero no puede equipararse directamente con una organización política como la que implica una tribu, puesto que no se incluye dentro de una referencia institucional, como ocurrirá con la expresión “parrasio” en contextos fundacionales⁴⁷⁰, ni en un contexto social propicio. Incluso si admitiéramos que “parrasio” actúa aquí como denominación institucional, puesto que el texto hace referencia a un envío de tropas (aunque sea mítico), la referencia es aislada, no sólo para la Parrasia sino para cualquiera de las otras tribus arcadias, cuya presencia en las fuentes, como ya dije, no se remonta más atrás del s. V.

Salvando, pues, el *Catálogo de las Naves*, las menciones a la tribu parrasia o a sus pobladores se datan todas entre los ss. V-IV, aun cuando Estrabón defienda que los parrasios, que en su época ya no existían, pues habían sido absorbidos por

⁴⁶⁸ Hom. *Il.* II 603-609.

⁴⁶⁹ El *Catálogo de las Naves* ofrece una imagen de las zonas que posteriormente serán entendidas como el corazón de Grecia, con incursiones en determinadas áreas periféricas como el Epiro o Tesalia. No obstante, las imprecisiones geográficas no son extrañas a este texto.

⁴⁷⁰ Strb. VIII 8, 1.

Megalópolis, eran uno de los *ethne* más antiguos de Grecia⁴⁷¹. De nuevo nos encontramos ante una manipulación ideológica de los mitos y las leyendas con fines de propaganda política, como explicaré a lo largo de este capítulo, manipulación que también se hace patente en el empleo del culto al Apolo Parrasio, cuyo santuario, sito en el Liceo, se convierte, con la aparición de Megalópolis, en uno de los extremos del cordón umbilical que unía a la recién fundada ciudad con el pasado del que deseaba apropiarse.

Parrasia actúa como tribu, es decir, como organización política estatal (Nielsen 2002, 276) en cuatro ámbitos destacados: delimitación territorial, relaciones exteriores, acuñación de moneda y relaciones con santuarios panhelénicos.

Los parrasios fueron capaces de fijar un territorio y protegerlo (o, al menos, esforzarse en intentarlo) contra sus enemigos, lo que se demuestra por su activa participación en la refriega mesenio-espartana que sacudió toda la frontera suroeste desde época arcaica. Dicha participación es, a su vez, el segundo de los ámbitos de actuación estatal, ya que fueron capaces de armar tropas, mantenerlas y dirigir las contra objetivos políticos. Durante la Segunda Guerra Mesenia, los parrasios, al igual que los figalios, apoyaron a los mesenios y, tras la derrota, llegaron a ofrecerles asilo en las laderas del Liceo y a proponer un reparto de refugiados entre las ciudades adyacentes⁴⁷². Aunque la solicitud que nos trasmite Pausanias parece un tanto exagerada por el ambiente semi-mítico en el que se desenvuelvan ambas guerras mesenio-espartanas, la enemistad de toda la frontera suroeste con los espartanos, sus enemigos naturales, permanece viva a lo largo de las épocas arcaica y clásica, como ya hemos visto en el caso de Figalía.

El estado tribal de Parrasia fue miembro de la Liga del Peloponeso durante la guerra del mismo nombre, lo cual demuestra su capacidad de actuar en política exterior (Nielsen 2002, 392). Tucídides, por su parte, nos cuenta que en el 423 Mantinea proyectó una *symmachia* que incluía a algunos menalios y a los parrasios y cuyo objetivo sería defenderse de Esparta y de los tegeatas⁴⁷³. Las vicisitudes de esta

⁴⁷¹ Strb. VIII 8, 1.

⁴⁷² Paus. IV 22, 2.

⁴⁷³ Tuc. V 33, 1-3 y 67, 2.

symmachia son complejas, pero merece tenerla en cuenta, centrándome siempre en las implicaciones para los parrasios. Justificándose en la *symmachia* los mantineos levantaron un fuerte en Cipsela⁴⁷⁴, en la frontera parrasia con Laconia, como una amenaza a los tegeatas a través del control del territorio parrasio. En ese mismo invierno los mantineos y los tegeatas lucharon de nuevo entre ellos en la batalla de Laodocio, sin que el resultado de la lucha sea muy claro⁴⁷⁵.

La *symmachia* sobrevivió hasta que Esparta firmó la Paz de Nicias sin el consentimiento de Corinto y Argos que, dado el menosprecio de los espartanos, decidieron proponer una nueva Liga del Peloponeso que ignorara a Esparta y quedara bajo su hegemonía compartida⁴⁷⁶. Mantinea, enfrentada duramente a Esparta, recibió la idea con ilusión⁴⁷⁷ y consiguió que cierto sentimiento anti-espartano se extendiera por el Peloponeso en un momento en el que a Esparta se le escurría el poder entre las manos. Esparta intentó arreglar la situación por la vía diplomática pero Corinto ignoró sus ofrecimientos, al igual que los eleos, molestos aún porque los espartanos les habían impedido conquistar a la rebelde Lépreo. Corintios y eleos se unieron a los argivos y es posible que llegaran a constituir una triple alianza anti-lacedemonia⁴⁷⁸. Los tegeatas, por su parte, más temerosos de los problemas que les podían ocasionar los mantineos que de la obediencia a Esparta, mantuvieron su alianza con ésta.

Los espartanos, fracasada la vía diplomática, decidieron pasar al ataque y lo hicieron luchando contra los mantineos, los más débiles de sus enemigos, para lo cual aprovecharon la petición de ayuda de los parrasios para defenderse del acoso

⁴⁷⁴ Tuc. V 33.

⁴⁷⁵ Tuc. IV 134.

⁴⁷⁶ Por supuesto, los entresijos políticos de la guerra del Peloponeso son infinitamente más complicados que los que aquí esbozo harto brevemente, pero un desarrollo exhaustivo de ellos, incluso sólo de los relacionados de modo más directo con la Parrasia, implicaría un análisis que, de nuevo, me desviaría en exceso de los objetivos propuestos. Remito, pues, a una sincrética bibliografía especializada que iluminará lo que yo apenas menciono: Amit 1973, 121-182; Andrewes 1952; Aurenche, O. *Les groupes d'Alcibiade, de Léogoras et de Teucros. Remarques sur la vie politique Athénienne en 415 avant J. C.*, Paris, 1979; Canfora, L. *Tucidide e l'impero. La presa di Melo*, Roma, 1991; Cataldi, S. *La democrazia ateniese e gli alleati (Ps.-Senofonte, Athenaion Politeia, I 14-18)*, Padua, 1984; Cawkwell 1997; Domínguez Monedero 1999; Fornis 1995a y b y 1999; Garnsey y Whittaker 1978; Kagan, D. y sus cuatro obras sobre la contienda (*The outbreak of the Peloponessian War*, London, 1969; *The Archidamian War*, London, 1974; *The fall of the Athenian Empire*, London, 1987 y *The Peace of Nicias and the Sicilian expedition*, London, 1992); Plácido 1997; Plácido, Fornis y Casillas 1998; Ste Croix, G. E. M. de *The origins of the Peloponessian Wars*, London, 1985.

⁴⁷⁷ Tuc. V 29, 1-2.

mantineo. La primera ofensiva se perpetró contra el fuerte de Cipsela, que bien podía utilizarse como un refugio por los hilotas en el caso de que se produjera una revuelta, revuelta que, a buen seguro, sería apoyada por los mantineos (Amit 1973, 152). A pesar de que los mantineos llegaron a dejar custodiada su propia ciudad con una guarnición argiva con tal de defender con todas sus tropas el territorio parrasio tomado, Esparta acabó con el control mantineo de Cipsela, cuyo fuerte fue destruido, y declaró autónomos a los parrasios.

Llegados a esta situación, en el 421 se produce una *stasis* parrasia, al parecer porque la pertenencia de los parrasios a la *symmachia* mantinea había sido obligada o, al menos, se habían unido a ella sin estar realmente convencidos de su papel. Cuando un territorio con carácter étnico se siente amenazado, como en el caso parrasio, sobre el cual siempre pendió la espada de Damocles, la sociedad se vuelve más normativa, fomentando un comportamiento unitario que condena la diferencia y la disensión. Este control extra consigue que las clases dominantes controlen más fácilmente al grupo, pero también provoca tensiones sociales soterradas y virulentas que pueden acabar con el orden establecido (Hall 1997, 31). La *stasis* parrasia pudo estar motivada, quizás, por la decisión de una parte de los parrasios de continuar vinculados a Mantinea y la opción de la otra parte de aliarse con la *symmachia* tegeata, apoyada por Esparta, rompiendo así el “consenso” social. Si estas decisiones estuvieron o no influidas por facciones democráticas y oligárquicas enfrentadas dentro de las mismas comunidades o por comunidades de un lado o del otro (en esta época Mantinea era una democracia y Esparta no), es algo que desconocemos pero que sería interesante investigar, ya que la mayor o menor definición política de una comunidad incide en su definición como entidad y si unas comunidades desarrollan sistemas políticos complejos de marcada tendencia ideológica puede llegar a suponerse que dichas comunidades poseían constituciones y, por tanto, es posible que fueran *poleis* antes de formar tribu.

⁴⁷⁸ Tuc. V 31, 1-6.

En el 418 los espartanos consiguen una victoria radical en la batalla de Mantinea y la Parrasia se vio libre del control mantineo para caer bajo la órbita espartana (Forsén 2000, 52-53; Nielsen 1996a, 89)⁴⁷⁹.

Los enfrentamientos militares no son la única huella de actuación en política exterior de los parrasios, quienes también contaron con una delegación diplomática enviada para formar parte de la comisión federal creada para delimitar las fronteras entre Metidrio y Orcómeno (Roy 1972, 49), así como participaron activamente en la constitución de Megalópolis, como demuestra el hecho de que enviaron dos hombres para la junta de “fundadores” que materializó el proyecto federal (Nielsen 2002, 277)⁴⁸⁰.

La acuñación de moneda es otro de los rasgos estatales de los que los parrasios se hacen eco. Hasta qué punto llegó esta acuñación es un tema abierto a una polémica ya casi centenaria y que trataré convenientemente en el apartado dedicado a los cultos del Liceo, ya que la moneda *Arkadikon* se relaciona directamente con las *Licaia* y el Zeus del Liceo, aun cuando sea discutible si dicha relación iba más allá de la meramente ideológica o entroncaba con un poder político parrasio. Aparte de la acuñación *Arkadikon*, también se conoce otra en la que aparece el etnónimo ΠΑΡΡΑΣΙΑ con la cabeza de Apolo. Se dataría en época clásica, ca. 450-400 (Head 1911, 451).

Por último, en el caso parrasio contamos con dos vencedores olímpicos, ambos en época clásica, concretamente en el 468 y en el 400, que se presentan como parrasios en su victoria (Moretti 1957, nº 243 y 359), lo que supone para la entidad a la que representan un carácter estatal, como ya indiqué en su momento.

Puede afirmarse, por tanto, que los parrasios se constituyeron en tribu en época clásica y que dicha tribu funcionó como un estado. Ahora bien, ¿qué tipo de comunidades constituyeron este “estado federado”, podemos hablar de *poleis* parrasias o la tribu en este caso no estaba formada por organismos estatales autónomos que decidieron federarse bajo la forma de tribu?

⁴⁷⁹ Tuc. V 33, 3.

⁴⁸⁰ Paus. VIII 27, 3.

A la tribu Parrasia se le atribuyen las siguientes comunidades de las cuales las marcadas con un asterisco formaron parte del sinecismo megalopolitano: Acacesio*⁴⁸¹, Acontio*⁴⁸², Proses*⁴⁸³, Macareas*⁴⁸⁴, Daseas*⁴⁸⁵, Cretea (Kourouniotis 1910b)⁴⁸⁶, Cipsela (Meyer 1968, 1031), Bato (Hejnic 1961, 15; Meyer 1968, 1031; Jost 1985, 170)⁴⁸⁷, Basilis (Meyer 1968, 1031; Jost 1985, 170)⁴⁸⁸, Tocnia*⁴⁸⁹, Trapezunte*⁴⁹⁰, Tisoa*⁴⁹¹ y Licosura*⁴⁹².

Acacesio estaría situada cerca de Megalópolis y a 1 km. de Daseas⁴⁹³. Los estudios arqueológicos llevados a cabo en el área son mínimos, apenas unos sondeos a finales del siglo XIX, de modo que la localización precisa se desconoce. Jost sugirió en su momento que la capilla de San Elías, situada a los pies del montículo del mismo nombre que se encuentra a 1 km. del santuario de Despina en Licosura y que está construida en parte con material clásico reutilizado, podría dar una pista sobre la antigua Acacesio, pero también pudiera ser que los tambores de columnas y bloques labrados de la capilla procedan del santuario de Despina en Licosura, que se encuentra a 1 km. de esta colina. (Jost 1985, 171). En la falda noreste de la colina se encuentran más restos antiguos, concretamente una cisterna rectangular. No obstante, la importancia de Acacesio no le viene tanto por su supuesto *status* urbano como por su culto al Hermes Acacesio y el uso que del mismo hizo la política religiosa de Megalópolis.

Se supone que el epíteto Acacesio deriva de Ἀκακητα, “el que no causa mal alguno”, epíteto con el que Homero califica a Hermes en la *Ilíada*⁴⁹⁴, pero la tradición oficial megalopolitana lo hace derivar de Ácacos, hijo de Licaón y padre adoptivo de

⁴⁸¹ Paus. VIII 27, 4.

⁴⁸² Paus. VIII 27, 4.

⁴⁸³ Paus. VIII 27, 4.

⁴⁸⁴ Paus. VIII 27, 4.

⁴⁸⁵ Paus. VIII 27, 4.

⁴⁸⁶ Paus. VIII 38, 2.

⁴⁸⁷ Paus. VIII 29, 5.

⁴⁸⁸ Paus. VIII 29, 5.

⁴⁸⁹ Paus. VIII 27, 4.

⁴⁹⁰ Paus. VIII 27, 4.

⁴⁹¹ Paus. VIII 38, 3.

⁴⁹² Paus. VIII 27, 4.

⁴⁹³ Paus. VIII 36, 9.

⁴⁹⁴ Hom. *Il.* XVI 185.

Hermes, convirtiendo a Acacesio en la “ciudad de Hermes” frente a otras tradiciones locales como las que aseguraban que había nacido en el monte Cileno⁴⁹⁵. Pausanias utiliza para referirse a los mitos del Hermes de Acacesio la expresión Ἀρκάδων ἐστὶν (...) λόγος, fórmula que emplea en general cuando se basa en la tradición oficial de Megalópolis y no en la local (Roy 1968; Hejnic 1961, 11). A pesar de que la relación entre Hermes y el Cileno, en virtud del nacimiento del dios en este monte, está muy asentada en los mitos griegos (no en vano ya Homero calificaba a Hermes de Cilenio⁴⁹⁶) Pausanias no sólo la ignora, sino que hasta afirma categóricamente que el sobrenombre de Cilenio del dios y el nombre del monte proceden ambos de Cilén, hijo de Élato, uno de los vástagos de Arcas y nieto, por tanto, de Licaón, la figura mítica más emblemática de la cultura religiosa megalopolitana⁴⁹⁷. De este modo se potenciaban las aspiraciones religiosas y el orgullo regional parrasio.

Acontio y Proses sólo son nombradas por Pausanias en una ocasión, cuando habla de las *poleis* (esta es la palabra que emplea) que, por parte de los parrasios, formaron parte del sinecismo que dio lugar a Megalópolis. Pausanias no vuelve a nombrarlas, tampoco aparecen en más fuentes exceptuando a Esteban de Bizancio, que nombra a Acontio también como polis⁴⁹⁸, y no hay estudios arqueológicos al respecto, así que poco más podemos apuntar sobre ellas. Puede ser que Pausanias se refiera a ellas como *poleis* simplemente porque forman parte de un conjunto indefinido al que califica con ese sustantivo, pero también es posible que el Periegeta empleara el término pensando específicamente en todos y cada uno de los elementos de ese conjunto.

Algo similar ocurre con Macareas (situada a 350 m. del río Alfeo) y Dasea (emplazada a una distancia equidistante -1225 m.- de Macareas y Acacesio). Pausanias vuelve a mencionarlas con motivo de la descripción del territorio comprendido entre el santuario de Despina en Licosura y la ciudad de Megalópolis y lo hace para informarnos de que ambas están en ruinas⁴⁹⁹. Las indicaciones de Pausanias son

⁴⁹⁵ H. Hom. *Hermes* 1-3.

⁴⁹⁶ Hom. *Od.* XXIV 1.

⁴⁹⁷ Paus. VIII 17, 1.

⁴⁹⁸ Stef. Bizan. v. Ἀκόντιο.

⁴⁹⁹ Paus. VIII 36, 9.

bastante precisas, pero no se han llevado a cabo labores arqueológicas en la zona y tampoco contamos con otras informaciones literarias al respecto de estas comunidades, por lo que resulta imposible, debido a la carencia de datos, ser más preciso en su caracterización política o social.

En cuanto a la localidad (χώρα) de Cretea en el monte Liceo, en la que la tradición arcadia situaba el nacimiento y la crianza de Zeus y donde se construyó el santuario de Apolo Parrasio⁵⁰⁰, tampoco ha sido localizada. Para Curtius (1852, 300), Cretea se encontraba sobre la vertiente este del Liceo, bajo Ano Kariés; para Leake (1968, 246) podría situarse algo más arriba, al este del hipódromo y Kourouniotis (1910b) la identificó con restos antiguos encontrados a unos cinco kilómetros al sureste del santuario de Zeus *Lykaïos*, en el camino que une Isoma y Ano-Kariés, en la pequeña colina de Liacos. En esta colina se halló parte de un muro, quizá una muralla, poligonal y algo más arriba, sobre una terraza, la capilla de Hagios Iannis se construyó en parte con material antiguo reutilizado (sobre todo fragmentos de columnas no acanaladas). En algunas catas realizadas por Kourouniotis se hallaron restos de cerámica geométrica, una vasija de bronce, puntas de flecha de hierro, fragmentos de bronce y anillos (Kourouniotis 1910b, 29-36; Jost 1985, 186). Una inscripción referente a una pugna territorial entre propietarios arroja algo de información sobre la localización, pero no resuelve el problema ya que fija la orientación basándose en un punto al que denomina Πύτλον⁵⁰¹. ¿Se trata del santuario de Apolo Parrasio? En general, se prefiere mantener una actitud crítica respecto a esta localización y considerar Cretea como otro de los puntos negros del mapa arcadio del Periegeta (Hejnic 1961, 20; Jost 1985, 186 y 1998, 255).

Tampoco tenemos apenas información de Cipsela. Sabemos que pertenecía al territorio parrasio, concretamente en la frontera con Laconia, porque Tucídides nos cuenta cómo los mantineos levantaron allí un fuerte para amenazar a los tegeatas y demostrarles su poder⁵⁰². Su carácter estratégico lo demuestra el interés que pusieron

⁵⁰⁰ Paus. VIII 38, 2.

⁵⁰¹ IG V 2, 444 C.

⁵⁰² Tuc. V 33.

los espartanos por tomar el fuerte y los mantineos por defenderlo, como ya expliqué, pero de la localidad que albergó el fuerte nada más podemos añadir.

A pesar de que no formó parte de las comunidades que contribuyeron con su población y territorio al sinecismo de Megalópolis, Pausanias se detiene en la localidad (χωρίον) de Bato, situada a 1750 m. de Basilis, en la región de la Trapezuntia. Se encuentra, según el Periegeta, cerca del río y de una fuente llamada Olimpiada que tiene la peculiaridad de verter agua años alternos y en las proximidades de la cual hay un fuego que brota de la tierra. El lugar fue, según la tradición oficial (de nuevo nos encontramos con una fórmula propia de la tradición oficial megalopolitana que Pausanias no emplea cuando hace uso de tradiciones locales, como es λέγουσι δὲ οἱ Ἀρκαδες τὴν λεγομένην...), el campo de batalla privilegiado de la Gigantomaquia y por ello los habitantes de la zona le ofrendan sacrificios a los relámpagos, truenos y tempestades⁵⁰³, se supone que en un recinto al aire libre, dada la importancia otorgada a los elementos naturales (Jost 1985, 170 y 1998, 227; Bather y Yorke 1892-1893, 229).

El término Βάθος significa “abismo” lo que, junto a las precisas indicaciones topográficas de Pausanias, ha conducido a la identificación de las ruinas de la localidad con un barranco bastante profundo conocido como Vathos que se encuentra entre Ciparisia (donde se hallaría Basilis) y Mavria, en la orilla izquierda del Alfeo. Allí, cerca de la capilla de Hagios Georgios, A. G. Bather y V. W. Yorke encontraron, a finales del siglo XIX, unas 70 figurillas de terracotas femeninas hechas con arcilla local (sólo 6 de ellas representan animales: cuatro cerdas, un ciervo y un pájaro), algunas piezas de cerámica de figuras negras bastante mediocres, un buen número de vasitos en miniatura, lámparas de terracota y algunos bronce de pequeño tamaño, entre ellos las representaciones de un toro con la inscripción IEP⁵⁰⁴ y un cerdo, además de dos anillos muy bien trabajados (en uno está representado un hombre desnudo recostado en un pilar y en el otro una mujer vestida e inclinada hacia delante) y el asa de un vaso de metal adornada con un león y dos máscaras de Gorgonas, un buen ejemplo de estilo cuidado y elaboración de calidad.

⁵⁰³ Paus. VIII 29, 1.

⁵⁰⁴ IG V 2, 512.

Bather y Yorke consideraron que las terracotas podían dividirse en dos grupos. El primero, poco numeroso, es el de aquellas que muestran formas ligeramente arcaicas (Callmer (1943, 18) sugirió que podían alcanzar una fecha *post quem* en el Geométrico). Las mujeres, de formas planas, están sentadas o de pie; su cabeza es pequeña, adornada con un peinado modelado, y lucen collares. En algunos casos se trata de esculturas teriomórficas en las que al cuerpo femenino se une una cabeza de pájaro. El segundo grupo, que podría datarse entre el V-IV, alberga figurillas del tipo de la “portadora de ofrenda”, es decir, el de una mujer con un pequeño animal en sus brazos, contra el pecho, o el de la diosa sentada y tocada con *polos* (Bather y Yorke 1892-1893, 228-229).

Entre 1906-1907 K. Stefanos excavó los cimientos de edificios pequeños contruidos con bloques de piedra poco trabajados. Es posible que se tratara de algún tipo de estructura templaria. El tipo de culto que describe Pausanias nos permite suponer un rito al aire libre, en comunión con el “agua y el fuego”, pero, por otra parte, los misterios precisan de lugares recogidos en los que sólo pueden entrar los iniciados. Sería necesaria una revisión arqueológica de la zona para poder alcanzar conclusiones más firmes. Stefanos (Cfr. Hejnic 1961, 16) sacó a la luz otro conjunto de exvotos de carácter local entre los que destacan algunas piezas pequeñas de cerámica sencilla, sin decoración, y nuevas estatuas de terracotas representando a mujeres. Consideró que varias de estas estatuillas eran muy arcaicas en sus formas, aunque la mayoría podían datarse en el s. V. También se hallaron pequeñas estatuillas de cerdos (dos de ellas en bronce, el resto en barro), así como fragmentos de una estatua de arcilla de mayor tamaño. Dada la naturaleza de estos objetos (el ΙΕΡ(όν) que está inscrito sobre el toro antes aludido es una referencia directa a la consagración ritual) y su, en general, buen estado de conservación, se supone que el lugar formaba parte de un santuario.

Deméter no es una deidad muy extendida en Arcadia, no tanto como Atenea o Ártemis, pero la predilección personal de Pausanias por su culto realza un papel que no deja de ser regional y fragmentario, con especial incidencia en la zona de estudio, es decir, en la Parrasia. Amplias extensiones como Cinuria, la Psófide, Orcómeno, Alea o Lusos no registran ningún culto a esta deidad y los testimonios de sus ceremonias en aquellos lugares donde sí tuvo cierta importancia son relativamente tardíos, lo cual no

quiere decir, por supuesto, que la figura religiosa no existiera antes, sobre todo en un contexto arqueológicamente tan poco sistematizado como Arcadia (Jost 1985, 300).

Su figura se encuentra presente en las zonas más “arcaizantes” de Arcadia (Telpusa⁵⁰⁵, Féneos⁵⁰⁶, Figalía⁵⁰⁷ y Licosura⁵⁰⁸), generalmente en pequeños santuarios rurales y extraurbanos, con advocaciones como protectora de los campos cultivados, o bien en las grandes *poleis* arcadias, donde casi la totalidad de los dioses olímpicos aparecen representados, bien sea en templos cívicos⁵⁰⁹ o en santuarios extraurbanos⁵¹⁰. No es tan frecuente encontrarla formando pareja con Core, lo cual sólo ocurre en Telpusa, en Mantinea y en Tegea, pero en la combinación de ambas deidades bajo el doblete cultural de “Grandes Diosas” sólo aparece en el área de Megalópolis, concretamente en la capital⁵¹¹ y en Bato, mientras que Core nunca aparece aislada salvo en uno de los cultos capitalinos⁵¹² y en otro del que sólo conservamos una parca inscripción del s. V a. C. hallada en el área de Megalópolis⁵¹³.

En Megalópolis el culto que se le dispensaba a las Grandes Diosas tenía carácter misterioso y cierto aire eleusino, como correspondía a la intención de Megalópolis de presentarse ante el resto del mundo griego como un estado al mismo nivel que las demás *poleis* (Jost 1994b; Tsiolis 2002a). Las elites megalopolitanas utilizaron la tradición ancestral arcadia y, como ya he comentado, se recrearon en lo arcaizante, pero siempre dentro de un control ideológico que suavizara el salvajismo al tiempo que preservaba el conservadurismo.

El culto de las Grandes Diosas de Bato que nos transmite Pausanias parece reflejar, al igual que el de la Deméter Melena de Figalía o el de la Deméter Erinis de Telpusa, cultos arcaicos, de rasgos teriomórficos y mitos etiológicos crueles. Como ya dije analizando la figura de la Deméter Melena, no podemos discernir hasta qué punto

⁵⁰⁵ Paus. VIII 25, 2 (Deméter Tesmia).

⁵⁰⁶ Paus. VIII 15, 3-4 (Deméter Lusía y Deméter Eleusina).

⁵⁰⁷ Paus. VIII 42, 1-3 (Deméter Melena).

⁵⁰⁸ Paus. VIII 37, 1-12.

⁵⁰⁹ Mantinea (Paus. VIII 9, 2; IG V 2, 265 y 266 -s. I a. C.-), Tegea (Paus. VIII 53, 7), Megalópolis (Paus. VIII 31, 1-7).

⁵¹⁰ Mantinea (Paus. VIII 8, 1 y 10, 1), Tegea (Paus. VIII 54, 5), Megalópolis (Deméter de las mareas, Paus. VIII 36, 6).

⁵¹¹ Paus. VIII 31, 1-7.

⁵¹² Paus. VIII 31, 8.

esa supuesta “antigüedad” es una reelaboración, manipulación o reconstrucción del pasado⁵¹⁴, pero sea como fuere funcionaba como imagen y, por lo tanto, como elemento social a tener en cuenta. De hecho, con cierta frecuencia Deméter encarna la continuidad y la legitimación de la autoctonía al tiempo que el proceso de modernización social (Polignac 1997). Aceptado su arcaísmo, que es lo que Pausanias nos transmite, las influencias eleusinas eran una buena forma de caracterizar a Deméter, pues dulcificaban la imagen de la diosa arcaica y de personalidad cruel sin perder el sabor tradicional de su culto. No obstante, las diosas de Bato presentan peculiaridades que las alejan de los misterios eleusinos.

En primer lugar, Pausanias no aclara, como en el caso de Megalópolis, quiénes son estas Grandes Diosas. Suponemos que se trata de Deméter y su hija por la abundancia de terracotas femeninas, así como de lámparas y vasitos en miniatura, que tienen un papel en el desarrollo de los misterios, como puede observarse en Eleusis (Jost 1985, 170), junto con la elevada proporción de figurillas de cerdos sobre las de otros animales, pero nada impide que bajo ese apelativo cultual se escondan otras personalidades divinas femeninas asimiladas por el Periegeta a sus propias convicciones religiosas.

En segundo lugar, el rito místico trienal también se aleja de la fiesta oficial que, tanto en Eleusis como en Megalópolis, se celebraba todos los años. Jost (1998, 227 y 1985, 337) ha sugerido que la trianualidad pudiera tener relación con el hecho natural de que la fuente sólo da agua los años alternos, fenómeno excepcional que podría estar en la base de un culto a deidades de la naturaleza. Geológicamente es posible que la fuente diera agua sólo cada dos años y que a su lado “brotara fuego”. De hecho, cerca del corte donde aparecieron las terracotas, en las riberas del Alfeo, se localizó una fuente, probablemente producto de algún *katabothro* y que, según los habitantes de los alrededores, daba agua ocho años de cada nueve. A unos metros existía, asimismo, una turbera que se incendió espontáneamente dos veces en el siglo XIX. De este modo, podrían explicarse los peculiares fenómenos naturales que

⁵¹³ IG V 2, 554.

⁵¹⁴ Stiglitz (1967, 50) considera que el culto “a las Grandes Diosas”, es una imitación del de Megalópolis, introducido, por tanto, después de la fundación de ésta.

describe Pausanias en las cercanías de Bato y Basilis (Bather y Yorke 1892-1893, 227; Frazer 1913, 314). Hechos naturales extraordinarios de este tipo son más que suficientes para justificar el desarrollo de un culto (Larson 2000, 227), pero el rito misterioso tiene lugar cada tres, luego no sigue, al menos de manera obvia, el ciclo natural en el que supuestamente podría haberse basado.

Si este culto se remonta a creencias muy arcaicas entroncadas con deidades de la vegetación, como las ninfas, tan unidas a las fuentes y los cursos de agua, es algo que se escapa a mis posibilidades afirmar o refutar. No obstante, es cierto que el entorno cultural de Bato en concreto y el de la Parrasia en general, al igual que el de Figalía, mantiene rasgos demasiado tradicionalistas como para que no tengan una base cultural arcaica en la que apoyarse, convenientemente dirigida dependiendo de los intereses del momento. La forma ideológica que adopta el culto de Bato es la de un santuario arcaizante, puesto que responde a una tradición oficial que se esfuerza por presentar a la frontera suroeste y en especial a la Parrasia (pues fue ella, y no Figalía, la que formó parte de Megalópolis) como cuna del pasado más remoto.

Bato no es el único enclave arcadio en el que Pausanias sitúa a los gigantes, los señores bestiales del mundo antes del triunfo del universo olímpico, pero, al igual que los otros tres puntos en los que aparecen (la propia Megalópolis, Licosura y Metidrio), pertenece al área de influencia megalopolitana. Los supuestos huesos de un gigante se reverenciaban en el santuario de Asclepio niño en Megalópolis⁵¹⁵, Ánito ejerce como padre nutricio de Despina en Licosura⁵¹⁶ y Hoplodamo y sus compañeros se materializan en Metidrio en relación con la leyenda que convierte al Liceo en la cuna de Zeus⁵¹⁷. No parece casualidad que Licosura funcione como emblema de la religiosidad megalopolitana, que Bato y Metidrio formen parte del área de Megalópolis ni que el Liceo sea la más cuidada elaboración arcaizante de la frontera suroeste, potenciada por la Gran Ciudad desde sus inicios como nuevo poder hegemónico. Incluso Esteban de Bizancio, haciéndose eco siglos después de las

⁵¹⁵ Paus. VIII 32, 5. Bather y Yorke (1892-1893, 231) sugirieron la posibilidad de que estos huesos correspondieran en realidad a mamuts, de los cuales, al parecer, se conservan bastantes fósiles en la zona.

⁵¹⁶ Paus. VIII 37, 5. En realidad, Ánito es un titán, pero el concepto de ser monstruoso, alejado de las leyes de los hombres y los dioses, es el mismo para ambos.

tradiciones megalopolitanas, califica a Arcadia como “tierra de gigantes” (γίγαντες)⁵¹⁸ o, lo que es lo mismo, como tierra arcaica, incivilizada, inculta y peligrosa pero más unida al pasado que ninguna otra y, por lo tanto, más cerca de los dioses.

La leyenda que nos trasmite Pausanias sobre el gigante Hoplodamo y su papel en el nacimiento de Zeus guarda ciertas semejanzas con la leyenda cretense del Ida, pero también difiere en aspectos esenciales que subrayan su sabor regional arcaico y/o arcaizante. En Metidrio se contaba (siempre según Pausanias⁵¹⁹) que Rea, asustada por el comportamiento de Crono respecto a sus hijos, decidió ocultar a Zeus, para lo cual pidió ayuda a Hoplodamo y el resto de los gigantes. Dio a luz en el Liceo y escondió al niño, cambiándolo por una piedra. Una de las cuevas del monte se consagró a Rea y en ella sólo podían entrar las mujeres dedicadas al culto de la diosa, quedando prohibida la entrada para el resto de los mortales. Aquí tenemos las dos diferencias básicas con el culto cretense: mientras que en el Taumasio sólo pueden entrar mujeres consagradas, los cultos de Dicté y del Ida estaban dedicados a los efebos y el dios tutelar era Zeus, no Rea (Jost 1985, 244). Los propios gigantes no tienen como misión defender al niño, sino a la diosa, que es quien se procura la ayuda de los gigantes “en el caso de que fuera contra ella Crono” y, por lo tanto, no pueden asimilarse a los Curetes cretenses (en todo caso, a los Coribantes).

Estamos, pues, ante un culto femenino defendido por Gigantes, papel que estos no representan casi nunca pero que en Arcadia se repite tanto en Metidrio como en Licosura. Asimismo, en Figalía la figura de Rea también ostenta un papel destacado en el mito. El Límax, afluente del Neda, toma su nombre de los λύματα o desechos del baño purificador que recibe Rea en las aguas del río tras dar a luz a Zeus⁵²⁰, nombre que también lucen en Homero los despojos de la purificación de los griegos, tirados al mar⁵²¹. El arcaísmo de la figura de Rea es otro modo de resaltar y reforzar la fuerza del pasado en la frontera suroeste.

⁵¹⁷ Paus. VIII 36, 2.

⁵¹⁸ Stef. Bizan. v. Ἀρκαδία.

⁵¹⁹ Paus. VIII 36, 2.

⁵²⁰ Paus. VIII 41, 2.

⁵²¹ Hom. *Il.* I 314.

Los sacrificios a relámpagos, tempestades y truenos en Bato pueden emanar de las figuras de los gigantes, que utilizaban los fenómenos atmosféricos como armas de guerra, sobre todo teniendo en cuenta que, para Pausanias, Bato fue el escenario de la Gigantomaquia. Esto no implica que no pudieran tener relación con fenómenos sísmicos en un área predispuesta a los movimientos de tierra (Bather y Yorke 1892-1893, 231) o con cultos meteorológicos. En el Liceo, por ejemplo, tenían lugar “ceremonias de lluvia” en la fuente Hagno⁵²², un tipo de ritos para los que no contamos apenas con paralelismos en la cultura griega, pero que no son extraños al universo cultural de la Parrasia.

La actual aldea de Ciparisia y sus alrededores, situada a dos kilómetros de la supuesta Bato, con un paisaje dominado por el curso del Alfeo y dos pequeñas colinas en la orilla izquierda, se han propuesto como el enclave de la antigua Basilis (Bather y Yorke 1892-1893; Jost 1985, 170 y 1998, 228), de la cual nos dice Pausanias que se hallaba a diez estadios (2 kms.) de Bato en dirección a Megalópolis⁵²³. Bather y Yorke llevaron a cabo un sondeo en la aldea de Ciparisia que sacó a la luz varias piedras calcáreas trabajadas que sirvieron muy posiblemente como basas de estatuas. Las mejor conservadas son tres bloques de piedra caliza blanquecina de 1,50 x 1,70 x 1,50 m. unidos con grapas y adornados con una misma moldura longitudinal en forma de U en la parte superior y un patrón decorativo de trazos cortos y geométricos en la inferior, ambos pintados. Se desconoce a qué tipo de edificio pudieron pertenecer, pero su calidad no es nada desdeñable. También se hallaron en el mismo corte cerámica grosera de figuras rojas con escenas de caza, así como un vaso de bronce estriado datable en el s. V (Bather y Yorke 1892-1893, 229-230).

Pausanias no describe el enclave, simplemente destaca, siguiendo su costumbre, el santuario de la Deméter Eleusina del que en su época sólo quedaban ya las ruinas y el recuerdo. Sin embargo, otras informaciones adicionales señalan que el carácter del culto de esta Deméter tiene más relación con algún tipo de culto indígena, que a Megalópolis le debió interesar conservar, que con los misterios eleusinos propiamente dichos, aunque tomara de ellos ciertas formas religiosas (Jost 1985, 338).

⁵²² Paus. VIII 38, 4.

⁵²³ Paus. VIII 29, 5.

Nicias en sus *Arkadika* (s. III a. C.), que nos han llegado fragmentadas, nos cuenta que Cípselo, uno de los primeros reyes arcadios,⁵²⁴ fue el fundador mítico de la ciudad y, asimismo, instituyó también el santuario, constituido por un recinto sacro y, en su interior, un altar. El culto, por tanto, carece de templo y se basa en la sacralidad de la naturaleza delimitada únicamente por el *peribolos*, sin necesidad de monumentalización arquitectónica.

Cípselo también se encargó de fundar una peculiar forma de honrar a la diosa a través de un concurso de belleza femenina cuya primera ganadora fue su propia esposa⁵²⁵. El rito tiene ciertas semejanzas con el de las *Calisteia* de Lesbos en honor a Hera y, sobre todo, con el de las *Caligeneias* de las Tesmoforias atenienses. Tanto en Lesbos como en Atenas el rito consistía en elegir a la más bella para que le solicitara a la diosa fecundidad y prosperidad para la ciudad. En Basilis, las “concursantes” eran llamadas χρυσοφόροι, es decir, “portadoras de oro”. Muy posiblemente aquello que transportaban eran vestidos bordados en oro, lo cual rompía la tradición general de que las fieles se presentaran ante las diosas con atuendos sencillos (Jost 1985, 338-339).

Aunque carecemos de información al respecto, no creo descabellado suponer que este rito sirviera como una forma de afirmación del poder de las clases privilegiadas, cuyas hijas serían las que alcanzarían el honor de presentarse ante la diosa con sus mejores galas y de ser elegidas para rogarle por el bienestar del resto de miembros de la comunidad. La fuerza ideológica de este tipo de ritos perpetuaría y justificaría las diferencias sociales, ya que quienes dirigían la comunidad eran los mismos que, elegidos por la diosa en virtud de su prestancia física, se encargaban de procurar a sus compatriotas fertilidad y riqueza. Algo similar ocurría, por ejemplo, en Atenas, en la procesión de las Panateneas. Las canéforas, portadoras de las herramientas para el sacrificio y, por lo tanto, instrumentos de la prosperidad que la diosa concedería a sus fieles por su celo religioso, eran elegidas de entre las muchachas vírgenes pertenecientes a las clases privilegiadas (Dillon 2002, 37-38). Formar parte de esa procesión era un elemento más de un sistema de exhibición política y social, como demuestra la siguiente anécdota: Hiparco decidió vengarse de

⁵²⁴ Paus. VIII 5, 6.

⁵²⁵ *FGrHist* 318 F 1; Atene. *Deipn.* XIII 609 E-F.

Harmodio a través de su hermana. La ofreció ser canéfora para, posteriormente, negarle ese honor aduciendo que no lo merecía. La ofensa era terrible, pues manchaba el honor de la familia y ponía en duda su virginidad⁵²⁶.

Al otro lado del Alfeo, en la conjunción del Aminio y el Helisonte, en la orilla derecha, se encuentra otra ciudad, Tocnia, enclavada en una colina y llamada así por Tocno, uno de los hijos de Licaón⁵²⁷. De nuevo la ideología megalopolitana se apropia simbólicamente del territorio a través de su fundador mítico. En esta ocasión, la ciudad sí que formó parte de las comunidades que se vieron obligadas a ceder población y territorio a Megalópolis⁵²⁸. Las excavaciones llevadas a cabo en el área en 1907 llevaron a Stefanos (Cfr. Hejnic 1961, 59) a identificarla con el enclave de Vromosella, conocida actualmente como Tocnia. Cerca se descubrieron restos de cerámica antigua y objetos del período clásico y época helenística, pero no son concluyentes para situar la polis ni para comprender su desarrollo.

A los pies del Liceo se encontraba la pequeña ciudad de Trapezunte, que juega un papel muy importante en el mito de la realeza arcadia y da nombre a la región (la Trapezuntia) formada por la ancha meseta en la que el Liceo se extendía por el este frente al Alfeo. Stefanos (Cfr. Jost 1985, 170; Hejnic 1961, 60) inspeccionó la zona en 1907 y no encontró vestigios importantes, aunque pensaba que Trapezunte debió situarse al sur de Mavria, entre esta aldea y la actualmente abandonada de Florio, sobre las primeras estribaciones del Liceo. Posteriormente salieron a la luz las ruinas de un núcleo poblacional (Giannopoulos 2000, 39) (**lám. XLIV, fig. 69**).

La tradición oficial cuenta que Trapezunte fue fundada por un hijo de Licaón del mismo nombre⁵²⁹ y que tras la muerte del rey Agapénor en la guerra de Troya, su sucesor, Hipótoo, la eligió como nueva capital del reino, en sustitución de Tegea⁵³⁰. La

⁵²⁶ Tuc. VI 56, 1. Dado que los ritos que tenían lugar en este santuario de Deméter poco tiene que ver con misterios, Jost (1985, 339) ha sugerido, siguiendo a Nilsson y Stiglitz, que la epiclesis Eleusina proceda, no de los cultos de Eleusis, sino de una antigua deidad de la fecundidad llamada Eleutia, similar a la Ilítia, señora de los partos, de la mitología clásica. Se trata de una hipótesis poco clara tanto desde el punto de vista filológico como mitológico (Deméter nunca aparece relacionada ni con el parto ni con los niños).

⁵²⁷ Paus. VIII 29, 5.

⁵²⁸ Paus. VIII 27, 4.

⁵²⁹ Paus. VIII 3, 2.

⁵³⁰ Paus. VIII 5, 4.

antigüedad de Trapezunte como comunidad renombrada queda atestiguada indirectamente por Heródoto, quien nos informa de que entre los pretendientes a la mano de Agariste, hija del tirano de Sición, se encontraba “Amianto, hijo de Licurgo, arcadio de Trapezunte”, tenido en muy alta consideración por el propio tirano⁵³¹. Heródoto da por conocida el lugar de procedencia de Amianto, como si su sola mención bastase para refrendar el valor del hombre. Puede suponerse, por tanto, que Trapezunte alcanzó el *status* de polis antes de época herodotea, pero carecemos de más argumentos que lo confirmen, pues el uso del étnico cívico no se da hasta la obra de Pausanias, que utiliza el término Τραπεζούντιος para calificar a sus habitantes (Nielsen 2002, 302).

El hecho de que fuera Hipótoo quien trasladó la capital a Trapezunte nos ofrece una información importante respecto a la construcción política de la tradición oficial arcadia. La Lista Real Arcadia que nos trasmite Pausanias, caso único en la literatura griega por su extensión y su articulación, puede dividirse en dos partes (Hiller 1927, 1-3; Carlier 1984, 405). La primera se extiende desde el primer rey, Pelasgo, hasta la guerra de Troya. Su estructura interna es más coherente y su desarrollo más expresivo. Es posible que responda a una tradición oral puesta por escrito en el ámbito tegeata hacia el s. V y que probablemente fue en cierta forma reelaborada o acotada a mediados del IV (Hejnic 1961, 77). De hecho, Tegea ocupa un puesto importante en la Lista Real, ya que según dicha lista fue fundada por uno de los hijos de Licaón, Tegeates⁵³² y el rey Aleo la agasajó especialmente levantando el templo de Atenea Alea y eligiendo Tegea como nueva capital del reino⁵³³ y como tal se mantuvo hasta la llegada al poder de Hipótoo, que inaugura la segunda parte de la Lista.

Esta segunda parte, desde Hipótoo hasta el último rey, Aristócrates, parece una sucesión simple de nombres y hechos, que se fecharía algo más tarde, seguramente en el s. IV, pues el esquema de redacción, muy esquematizado y simple, corresponde con el que Pausanias emplea también para hablar sobre el sinecismo de Megalópolis, cuya fuente es la famosa “tradición oficial arcadia” que, desarrollada y potenciada por

⁵³¹ Hdt. VI 126.

⁵³² Paus. VIII 3, 4.

⁵³³ Paus. VIII 4, 8.

Megalópolis, primaba el papel religioso de la frontera suroeste como punto de referencia ancestral (Hejnic 1961, 75).

Así pues, las grandes figuras de la realeza mítica se encuadran en el universo religioso de la frontera suroeste. Licaón es el principal personaje mítico del área de Megalópolis, el que da origen a las leyendas más tradicionales y su culto emblemático por antonomasia. Níctimo, su hijo, elemento trágico clave en el mito del sacrificio y castigo de Licaón, también es parrasio. Será una de las hijas de Licaón, Calisto, adorada en Tricolonos, en la parte norte de Eutresia, territorio también controlado posteriormente por Megalópolis, quien dé a luz a Arcas, el padre civilizador de los arcadios, de quienes éstos toman su nombre. La tumba de Arcas se encontraba en Mantinea, como ya comenté, pero los huesos fueron trasladados allí a finales del s. V por mandato de un oráculo delfico. Anteriormente, la tradición cuenta que el cadáver de Arcas reposaba en Menalia, fronteriza con el territorio de Megalópolis y unida a las tradiciones míticas de la frontera suroeste⁵³⁴. A ella se limitan la mayoría de las referencias a Arcas en las fuentes de los ss. VI y V. No fue hasta finales de este último cuando Arcas comenzó a aparecer también en la Arcadia del norte (Hejnic 1985, 97).

Los reyes arcadios cargan a sus espaldas un sinfín de pecados y sacrilegios, de desórdenes para con las leyes sacras y desobediencias a los mandatos divinos (la figura de Licaón es un ejemplo perfecto), pero los monarcas de Trapezunte son especialmente terribles en sus desmanes, desmanes que corren parejos con la leyenda según la cual Trapezunte recibió este nombre porque fue allí donde Zeus derribó la mesa (τράπεζα) sacrílega de Licaón y sus hijos⁵³⁵. Especialmente nefastos para Trapezunte fueron Aristócrates I, que violó a la sacerdotisa virgen del templo de Ártemis Himnia en Orcómeno, pecado por el cual su pueblo lo lapidó⁵³⁶, y Aristócrates II, nieto del anterior, que abandonó a sus aliados mesenios antes de la batalla de la Gran Fosa, traicionando sus planes ante los espartanos⁵³⁷, hecho por el cual los arcadios también lo lapidaron, desterraron su cuerpo al otro lado de la frontera, sin enterrarlo, y

⁵³⁴ Paus. VIII 9, 3.

⁵³⁵ Apolod. III 8, 1.

⁵³⁶ Paus. VIII 6, 12.

⁵³⁷ Paus. IV 17, 2-6.

levantaron una inscripción en el Liceo que dejara constancia futura de su traición y del castigo que por ella se le aplicó con la ayuda de Zeus⁵³⁸.

La razón por la que los reyes de Trapezunte son descritos de manera tan poco amable puede deberse a dos causas. Es posible que, por parte de Megalópolis, se tratara de una forma de “ajustar cuentas” con una de las ciudades reconocidamente rebeldes al sinecismo (Carlier 1984, 406). Su oposición debió de ser especialmente enconada pues a pesar de no ser la única rebelde (Pausanias cita también a Licosura, Licoa⁵³⁹ y Tricolonos⁵⁴⁰), es la única que recibe el castigo ejemplar del exilio completo de su territorio⁵⁴¹. También es posible que las tendencias demócratas arcadias, muy en auge en la época en la que se fundó la Confederación Arcadia, reaccionaran contra un pasado mítico monárquico y pro-oligárquico, sin necesidad de acudir a una influencia mesenia en las fuentes de Pausanias para explicar el apoyo incondicional a los mesenios por parte de los arcadios, que llegó a conducirlos en el plano mítico a lapidar a su rey por haber traicionado a sus aliados (Hejnic 1961, 75).

En Arcadia existieron dos comunidades llamadas Tisoa, una de ellas situada un poco al oeste de Metidrio y Karkalu, cerca de Orcómeno⁵⁴², y la segunda en las laderas del Liceo, en territorio cinurio⁵⁴³ o parrasio⁵⁴⁴, cerca de las actuales Andritsena y Caritena. El hecho de que Pausanias atribuya ora a la Cinuria, ora a la Parrasia la comunidad de Tisoa puede deberse o bien a una fluctuación en las fronteras o bien a un error. En principio, parece que Tisoa formaría más bien parte de la Cinuria, lo cual tiene más base en la tradición local, pero dada la escasez de fuentes, no puede dejarse de lado la información del Periegeta (Nielsen 2002, 281). En cuanto a la Tisoa de Orcómeno, siempre recibió más atención que la del Liceo y, por ejemplo, las monedas

⁵³⁸ Paus. IV 22, 7.

⁵³⁹ La ciudad de Licoa no se ha encontrado y no está muy claro dónde se situaría. Esteban de Bizancio parece distinguir dos ciudades arcadias con nombre similar, una Licoa (s. Λύκοα) y otra Licea (s. Λύκαια) y Polibio habla de una Licoa junto al Alfeo, en su unión con el río Lucius (Plb. XVI 17), mientras que Pausanias se refiere a una Licea en territorio menalio (Paus. VIII 27, 3) y a otra cercana a Megalópolis, quizás la misma (Paus. VIII 30, 1).

⁵⁴⁰ Paus. VIII 27, 5-6.

⁵⁴¹ Paus. VIII 27, 6.

⁵⁴² Paus. VIII 28, 3; *IG V 2*, 510.

⁵⁴³ Paus. VIII 27,4; *SEG XXXVIII*, 357.

⁵⁴⁴ Paus. VIII 27, 4; 38, 3 y 9; *FdD III* 5, lín. 22.

de bronce de la Liga Aquea con el etnónimo Tisoa se atribuyeron a aquélla en vez de a ésta.

No obstante, las excavaciones del Instituto Arqueológico Holandés en la colina de Lavda entre 1985-1988 sacaron a la luz una acrópolis y restos urbanos de cierta importancia (Te Riele 1981-1982, 231) que ya se conocían desde principios de siglo. La cima de la colina, con una magnífica vista desde el Erimanto hasta las montañas de Laconia, está rodeada de una doble línea de fortificaciones, exterior e interior, formando la ciudadela. El trabajo es tosco e irregular, pero competente, con algunas partes mejor trabajadas (Frazer 1913, 387). La ciudad ocupa una terraza algo más baja y protegida por la muralla exterior. En principio, se piensa que se trataría del emplazamiento de la antigua Tisoa del Liceo, aunque también podría ser el de la Licoa que nombra Polibio⁵⁴⁵, quedando Tisoa enclavada en la actual ciudad de Caritena (Curtius 1852, 358-360). A esta Tisoa del Liceo es la a que hoy en día suelen atribuirse las mencionadas monedas de la Liga Aquea (Warren 1997, 99), los étnicos cívicos atestiguados en las fuentes⁵⁴⁶ y la *proxenia* recibida en el s. IV por la comunidad de Tisoa⁵⁴⁷ (Nielsen 2002, 543).

Licosura es, según Pausanias quien, a su vez, sigue la tradición oficial arcadia, la ciudad “más antigua y la primera a la que alumbró el sol”⁵⁴⁸. Sin embargo, sus avatares políticos no revelan una historia tan larga como la de otras *poleis* arcadias y, de hecho, no podemos hablar de la polis de Licosura hasta, al menos, mediados del s. IV. En el siguiente epígrafe trataré con detenimiento los elementos religioso-ideológicos del culto de Despina en Licosura, el elemento vertebrador de la ciudad, pero ahora me limito a acercarme a Licosura en su dimensión estatal.

La colina de Licosura se divide en dos alturas, una al sur y otra al norte y, entre ellas, la llanura de Terzi, rodeada al norte por la corriente del antiguamente conocido como río Plataniston, hoy Gastritzi. Las excavaciones comenzaron en 1889, dirigidas por la Escuela Francesa en Atenas. El sitio elegido para las primeras catas se encontraba a 100 m. al oeste de una capilla en ruinas dedicada a San Anastasio. En esta

⁵⁴⁵ Plb. XVI 17.

⁵⁴⁶ SEG XIV 455.

⁵⁴⁷ SEG XIV 455.

primera toma de contacto se descubrió un templo dórico, próstilo y hexástilo orientado al este que se identificó sin dificultad con el templo de Despina del que habla Pausanias⁵⁴⁹, puesto que en la pronaos se hallaron dos inscripciones honoríficas a Despina y un decreto, igualmente honorífico⁵⁵⁰, en el que se declaraba que aquel era el recinto sacro de Despina (Kavvadias 1893, 8).

Los restos más antiguos del santuario de Licosura se remontan al s. V (cuatro figurillas de bronce), pero el grueso de los exvotos se datan en el s. II y se trata de figurillas de terracota de unos 15 cm. que representan a unos seres con cuerpos humanos, vestidos con togas, pero con cabeza de oveja o bóvido (Kourouniotis 1912, 143 y 148; Loucas y Loucas 1988, 29), así como alguna figura arcaica de metal (Hejnic 1961, 29) (**lám. L, figs. 78 y 79**). Las estructuras templarias, por el contrario, son muy posteriores, del s. IV en adelante; de hecho, la época de máxima expansión del culto fue el s. II, cuando Damofonte esculpe el famoso complejo sacro. Arqueológicamente, por tanto, la vida de Licosura como polis no puede justificarse antes de finales de la época clásica, cuando contamos también con referencias escritas que confirman su creciente papel en el espectro político de la Parrasia.

La primera y única fuente literaria que habla de Licosura y su santuario es Pausanias, quien la califica de πόλις⁵⁵¹ y emplea un étnico-cívico, Λυκοσουρεῖς⁵⁵², para denominar a sus habitantes, refiriéndose al momento en el que se enfrentaron a Megalópolis y se negaron a participar en el sinecismo. En general se admite que esta parte del discurso de Pausanias refleja bastante fielmente la situación política que se vivió en el 369 a. C. y, por lo tanto, que para entonces Licosura ya era una polis (Nielsen 2002, 543). Además, parece poco probable que Licosura alcanzara el *status* políado una vez que el resto de *poleis* de la zona lo habían perdido al fusionarse con Megalópolis. Epigráficamente, las menciones a Licosura son más tardías aún, de plena época helenística, siendo la más destacada un decreto fechado entre 230-190 a. C. en el que Licosura aparece nombrada en seis ocasiones como polis, en cinco con su étnico

⁵⁴⁸ Paus. VIII 38, 1.

⁵⁴⁹ Paus. VIII 37, 8.

⁵⁵⁰ Se trata de la llamada Ley de Licosura que recogen ya De Prot y Ziehen 1896-1906, vol. II, n° 63, 197-199 y posteriormente Sokolowski 1969, n° 68, 137-139.

⁵⁵¹ Paus. VIII 38, 1.

cívico (Λυκουρασίων), y hay una clara referencia al cuerpo ciudadano (πάντων τῶν πολιτῶν)⁵⁵³. En época romana, cuando la ciudad alcanza su apogeo como centro cultural, perdió gran parte de sus habitantes, quedando reducida a poco más que el cuerpo sacerdotal (Hejnic 1961, 29; Kahrstedt 145-147).

Una vez estudiadas las diferentes comunidades que conformaron la Parrasia, es momento de retomar la pregunta con la que comencé este análisis: ¿gozaban estas comunidades de carácter poliado o la estructura estatal era la misma tribu? Con los datos actuales, esta respuesta sólo puede contestarse de forma harto prudente.

En primer lugar, la mayoría de las *poleis* arcadias se concentraron en la llanura oriental, que hace frontera con Laconia y Argos (Tegea, Mantinea, Estínfalo, Palantio, Orcómeno) y en la frontera con la Élide (Figalía, Alifera, Herea, Telpusa, Psófide). Por lo tanto, la Parrasia forma parte de un contexto en el que es frecuente encontrar un modelo de organización poliado, aunque no se trate de un modelo clásico como el del Ática, en el que la urbanización es un elemento básico.

En segundo lugar, como ya expuse en el epígrafe dedicado a este particular, creo que las tribus arcadias son organizaciones supraestatales formadas por *poleis* pequeñas que optaron por “federarse” para protegerse de la agresividad de sus vecinos (Nielsen 1996b, 143; 1996a, 117-163; 1997, 160 y 2002, 271-307; Morgan 1997, 187). El grado de desarrollo urbanístico y político de algunos de estos centros no alcanza el de las grandes *poleis*, por eso necesitaban aunar fuerzas, pero que el modelo ciudadano sea diferente, o más modesto si se prefiere, no implica que no existiera (Nielsen 2002, 279, 289, 298). En el caso de los parrasios, por ejemplo, Tucídides utiliza el término polis para definir a las comunidades parrasias⁵⁵⁴ y Tucídides sólo emplea polis cuando la comunidad cívica que quiere describir es un centro político, al menos cuando se refiere a enclaves urbanos concretos (Hansen 1995b, 39-45).

No obstante, parece esta tribu la que mejor se adapta a la definición de πόλις κατὰ κώμας que utiliza Moggi para explicar el desarrollo estatal de buena parte de Arcadia: “Formazione statale policentrica, caratterizzata dalla aggregazione di vari

⁵⁵² Paus. VIII 27, 5.

⁵⁵³ SEG XLI 332.

⁵⁵⁴ Tuc. V 33, 2.

gruppi umani, che disponevano tutti di un territorio e di un insidiamento e che, per quanto reciprocamente distinti e dotati di una propria identità e di una certa autonomia, si riconoscevano anche un'identità comune (Menalii, Parrasii, Eutresii ecc.) e avevano conferito una parte della loro sovranità agli organismi della comunità complessiva (...)” (Moggi y Osanna 2003, 418).

Los datos no son concluyentes y la escasez de estudios arqueológicos modernos que buscan descubrir algo más que estructuras templarias en la zona tampoco ayuda al desarrollo de una visión coherente del área, pero creo que en el estado actual de la investigación histórica puede sugerirse con cierto rigor que la Parrasia pudo estar formada por *poleis* modestas, posiblemente muy poco urbanizadas, con un desarrollo político menos ambicioso que el de sus grandes vecinos, pero aún así lo suficientemente consolidado como para permitirse una unión contra enemigos de la talla de Esparta o Mantinea.

No obstante, la Parrasia no ha pasado a la historia como una entidad política, sino como el paraíso del pasado remoto, del rito escondido, de la búsqueda de los orígenes y la gestación de leyendas. Ni siquiera quiso contar con su tradición cívica para hacerse un hueco entre las regiones civilizadas de Grecia, a lo cual nunca terminó de renunciar Figalía, pese a sus santuarios arcaizantes. La Parrasia unas veces optó por y otras se vio obligada a transformar sus *poleis* en una maraña de mitos en los que la esencia política y social se perdió entre los ritos de Despina y las atrocidades de Licaón; prefirió mantenerse escondida en las brumas románticas de unas tradiciones legendarias alimentadas por un pueblo que se refugió en el salvajismo para defenderse de las amenazas políticas de sus enemigos, múltiples y poderosos. Pocas regiones griegas se esforzaron tanto por sepultarse bajo un escudo de imágenes, unas imágenes vívidas, profundamente vitales, que encandilaron a sus contemporáneos y han terminado por hechizar a los nuestros.

5.1.1) Megalópolis y su influencia en la construcción de la frontera suroeste

La influencia de Megalópolis en la construcción de la frontera suroeste es un elemento clave para entender el complejo mítico de esta zona, así como su desarrollo social. He repetido en varias ocasiones a lo largo del texto que Megalópolis utilizó hábilmente la propaganda política para atribuirse un pasado del que carecía pero que necesitaba para justificar su existencia. Dicha propaganda pasó por el uso, manipulación, reelaboración y construcción de símbolos religiosos con carga identitaria, es decir, de símbolos que explicaran a las poblaciones obligadas a formar parte del sinecismo y a aquellas otras que, ajenas al mismo, lo contemplaban con preocupación, el porqué de la nueva ciudad, las razones ancestrales que explicaban su repentino nacimiento. Megalópolis jugó con maestría sus cartas y consiguió convertir a la frontera suroeste y, especialmente, a la Parrasia, en un verdadero icono, un paisaje cultural tan rico que hasta nosotros ha llegado su influencia en la formación de una imagen de Arcadia.

Analizar la propaganda megalopolitana sobre la frontera suroeste exige centrarse por un momento en la construcción política de la propia Megalópolis. No pretendo extenderme en disquisiciones políticas, ni tampoco en un estudio exhaustivo de la propia existencia y características de Megalópolis, tareas ambas que permitirían escribir tesis por sí solas, tan sólo explicar brevemente de qué modo y en qué grado contribuyó Megalópolis a construir el paisaje figalio y parrasio en el pasado y aún en nuestro presente.

El sinecismo de Megalópolis es un tema tratado con cierta atención por las fuentes antiguas tardías, pero las dos más importantes son Diodoro Sículo⁵⁵⁵ y Pausanias⁵⁵⁶, los cuales nos dan dos visiones diferentes del sinecismo y de sus implicaciones sociales, así como de la fecha en la que se fundó la ciudad, que oscila entre el 371-370, justo después de la batalla de Leuctra⁵⁵⁷ (Roy 2000b, 308; Hornblower 1990) y el 368-367, poco después de otra gran batalla arcadio-espartano,

⁵⁵⁵ Diod. XV 72, 4 y XV 94, 1-3.

⁵⁵⁶ Paus. VIII 27, 1-8.

⁵⁵⁷ Paus. VIII 27, 8 y Stef. Bizan. v. Μεγάλη πόλις (371-370).

la llamada “sin lágrimas”, puesto que la Pitia vaticinó a los espartanos que la ganarían “sin derramar lágrimas”, como así ocurrió⁵⁵⁸ (Sealey 1976, 435; Dusanic 1970, 319; Moggi y Osanna 2003, 421). El motivo de la nueva fundación es, sin embargo, el mismo en ambas fuentes: hacer frente a la amenaza espartana.

Para Diodoro se trató de un sinecismo de dimensiones limitadas que afectó a veinte comunidades de las tribus parrasia y menalia, comunidades que sufrieron una recolocación territorial y una absorción política por parte de la nueva urbe con vistas a una mejor defensa de las razzias espartanas (**lám. XLII, fig. 66**). La recolocación en Megalópolis, un área estratégicamente situada, no fue inmediata, sino que se prolongaría desde el 368, fecha de la fundación federal para este autor, hasta el 361. En este año un número indeterminado de las 20 comunidades que formaron parte del sinecismo se rebelaron y, gracias a diversos apoyos (los mantineos y sus aliados y otros arcadios no especificados), lograron regresar a sus hogares, al menos durante cierto tiempo, pues muy pronto los tebanos intervinieron para obligar a los rebeldes a regresar a Megalópolis. Los antiguos emplazamientos se abandonaron y las comunidades desaparecieron.

Pausanias, por su parte, dibuja una narración más vívida (la prosa de Diodoro es muy descriptiva) y un proyecto hartamente ambicioso (41 comunidades pertenecientes a 7 grupos políticos diferentes) que no fue llevado a cabo en su totalidad, aunque no quede claro qué partes del plan se hicieron realidad y cuáles no (**lám. XLII, fig. 66**). Su relato define el sinecismo como una recolocación completa, un vuelco social y político radical basado en el modelo argivo. Sus fuentes no pueden identificarse con precisión, pero todo indica que eran un producto de la tradición oficial arcadia promovida por la propia Megalópolis (Hejnic 1961; Roy 1968; Nielsen 2002, 428).

Siguiendo a Moggi (1974, 98-100 y 1976, 293-325), creo que el relato de Diodoro se ajusta más al plan primitivo y que Pausanias, al basarse directamente en fuentes producidas por Megalópolis, agranda los éxitos del sinecismo, tanto territorial como políticamente⁵⁵⁹. Así pues, podríamos resumir el proceso de la siguiente forma.

⁵⁵⁸ Diod. XV 72, 4 (368-367); *FGrHist* 239 F 73 (mármol pario del Ashmolean, 370-369).

⁵⁵⁹ Roy defiende la postura de Pausanias frente a la de Diodoro, al igual que lo hace Dusanic (Roy resumido en Nielsen 2002, 329-433; Dusanic 1970, 319-331). Los planteamientos de unos y otros sobre

El sinecismo original comprendía sólo a menalios, eutresios y parrasios, pero una vez conseguida esta primera fase Megalópolis se transformó en un estado expansionista y acabó reclamando a todas las comunidades que Pausanias lista como parte del sinecismo originario. La “tradición oficial” pretendía justificar el expansionismo megalopolitano y por ello sostenía que los territorios posteriormente anexionados (Palantio, Asea y Dipea de la tribu menalia; Alifera y Gortina de la cinuria y Metidrio, Teutis y Tisoa de la *synteleia* orcomenia) formaban parte, en realidad, del plan primitivo. Moggi llega a esta conclusión basándose en las siguientes fuentes.

En primer lugar, la lista de fundadores arcadios, donde Pausanias sólo nombra a las tres grandes ciudades arcadias (Tegea, Clítor y Mantinea) y a dos de los siete grupos políticos que supuestamente formaron parte del sinecismo, precisamente a menalios y parrasios.

En segundo lugar, la lista de los *δαμιργοί* del Decreto de Filarco⁵⁶⁰, decreto de *proxenia* dictado por la Confederación Arcadia *ca.* 360⁵⁶¹. La lista la forman 50 nombres organizados según el origen de los oficiales participantes. Tegea, Mantinea, la Cinuria, Orcómeno, Clítor, Herea y Telpusa tienen todas 5 oficiales; Megalópolis, en cambio, cuenta con 10, la Menalia, con 3 y Lépreo con 2. Los parrasios no aparecen en este decreto, lo que hace suponer a Moggi que habían sido totalmente absorbidos por el sinecismo, como lo fueron en gran parte los menalios, que sólo cuentan con 3 representantes.

este asunto son complejos y, como ya expuse, no creo que sea este el lugar para tratarlos. Por eso me he limitado a desarrollar la opinión de Moggi que creo es la que mejor explica la fundación de Megalópolis en su contexto político y social. No obstante, como el propio Prof. Moggi aclara, aunque el punto de partida de Roy y el suyo difieren, el resultado al que llegan es muy similar.

⁵⁶⁰ IG V 2, 1.

⁵⁶¹ La letra de la inscripción es del IV pero la fecha exacta es difícil de precisar. En principio debería ser posterior al 369, fecha en la que Herea y Orcómeno, que aparecen nombradas en la inscripción con sus correspondientes *damiorgoi*, se adhirieron a la Confederación. Asimismo, debe ser posterior a la fundación de Megalópolis (también difícil de fechar con exactitud), pues esta ciudad aparece en el decreto y es, de hecho, la que más número de *damiorgoi* tiene. Los honores concedidos a los atenienses permiten suponer que el decreto no se firmaría antes del 366, cuando ambas entidades firmaron un pacto de defensa mutua. La aparición de Mantinea y Tegea implica que debe de ser anterior a la escisión de la Confederación, acaecida en el 363 (Roy 1972a, 45 y 2000b, 312). Dusanic (1970, 337) lleva las fechas hasta el 343-342.

En tercer lugar, las afiliaciones tribales de las comunidades rebeldes que ofrece Pausanias⁵⁶² refuerzan la idea de que sólo eutresios, parrasios y menalios se vieron afectados por el sinecismo y, por tanto, sólo ellos se rebelaron. De la misma forma, la mayor parte de los cultos absorbidos por Megalópolis proceden del área parrasia que, por tanto, puede entenderse como el núcleo fuerte del proceso.

Por último, se basa en el testimonio de Plutarco⁵⁶³ y en el de Tito Livio⁵⁶⁴ para defender que Megalópolis continuó su expansión después del sinecismo. El primero, en un pasaje de la *Vida de Filopemen*, indica que existieron comunidades absorbidas después del sinecismo original que trataron de hacerse pasar por originarias, lo que les otorgaba justificación legal para reclamar su *status* de *poleis* independientes. El segundo podría implicar la posible existencia *ca.* 200 de un decreto sobre la fundación de Megalópolis falsificado después del sinecismo para justificar la expansión posterior de la ciudad como originaria, decreto que resultó muy útil en las negociaciones con Filipo V (Moggi 1974, 82 y 96-97 y 1976, 311).

Aquellas *poleis* que describe Pausanias a lo largo del libro VIII se encuentran en territorios que Diodoro no incluye en el sinecismo y, por el contrario, las comunidades que Diodoro dice pasaron a formar parte de Megalópolis desaparecen como comunidades autónomas de la narración de Pausanias. Los cinurios sobrevivieron como estado tribal y los menalios también, aunque bastante mermados. No obstante, tuvieron que mantenerse centros secundarios en un territorio tan grande (*ca.* 1500 km²), aparte de núcleos de resistencia (Nielsen 2002, 431 y 449). De hecho, Megalópolis tuvo serios problemas para asentarse como potencia hegemónica. Tanto Diodoro como Pausanias mencionan conatos de rebeldía que necesitaron de ayuda exterior para ser disueltos y Diodoro explica la situación posterior al castigo de los rebeldes como una calma “relativa”.

La pérdida de la *patris*, la obligación de abandonar los hogares para trasladarse a una ciudad de nuevo cuño que nacía con una vocación agresiva, no agradó a la mayor parte de las comunidades de las que Megalópolis se alimentó y provocó

⁵⁶² Paus. VIII 27, 5.

⁵⁶³ Plut. *Filopem.* XIII 8.

⁵⁶⁴ Tito L. XXVIII 34, 6.

problemas sociales y políticos que trataron de ahogarse con una construcción ideológica y publicitaria. Megalópolis aparece en la obra de Pausanias como un gigante fuerte, capaz de desmembrar una comunidad si se le opone, como es el caso de Trapezunte, cuyos habitantes no tuvieron más salida que exiliarse, o de perdonar magnánimamente a los levantiscos en nombre de las convenciones religiosas, como ocurrió con los habitantes de Licosura, indultados en virtud del respeto al derecho de asilo de un templo como el de Despina, buque insignia, junto al Liceo, de la política religiosa megalopolitana⁵⁶⁵.

Creo, por tanto, que Megalópolis fue consciente de que necesitaba justificar su existencia y su permanencia y de que, para ello, diseñar una adecuada política religiosa le sería más útil que utilizar la fuerza represora, aunque no renunciara a ella en momentos puntuales. Un medio de suavizar la obligación de abandonar los hogares tradicionales por una ciudad de nuevo cuño era conservar aquellos cultos que podían mantener el vínculo afectivo con la *patris*, aunque ya no se estuviera vinculado físicamente a ella. Así, Megalópolis explotó la potencialidad de los santuarios tradicionales de dos modos, ambos igualmente sutiles.

En primer lugar, cuidó de que el abandono de las tierras en las que se asentaban los antiguos cultos no implicaran el descuido de los mismos. En el caso de Tisoa, su santuario de la Gran Diosa recibe un impulso renovador a partir del sinecismo (Jost 1986, 153 y 1994a, 226) y, a pesar de que sus comunidades respectivas estaban abandonadas para cuando el Periegeta pasó por allí, en Zeteo y Tricolonos, antiguas comunidades eutresias absorbidas por el sinecismo, todavía se mantenían cultos a Deméter y Ártemis y a Poseidón respectivamente⁵⁶⁶, lo que indica hasta qué punto cuidó Megalópolis las continuidades religiosas.

Topográficamente hablando, no hubo un cambio religioso, puesto que los mismos santuarios se mantuvieron en idénticos lugares y continuaron recibiendo culto. Sin embargo, los paisajes religiosos cambiaron por completo, ya que perdieron sus antiguos significados para adoptar otros nuevos. La percepción que de los santuarios a Deméter y Ártemis tenían los habitantes de Zeteo antes del sinecismo de Megalópolis

⁵⁶⁵ Paus. VIII 27, 6.

no puede ser la misma que después de este, aun cuando exteriormente nada hubiese sido modificado. La continuidad con el pasado es una ficción útil para el poder porque rellena de un contenido caduco las nuevas formas revestidas de ropajes antiguos. De este modo, se consigue que esas nuevas formas sean aceptadas por lo que no son, es decir, por reductos del pasado, en vez de por señas de identidad de los nuevos tiempos.

El monumento, el santuario en este caso, es un signo que codifica un mensaje, un modo de representar la identidad colectiva, que se presenta como permanente, ya que el monumento se construye con afán de supervivencia. Con su manipulación, los gobernantes no sólo usurpan el pasado sino también el futuro. El poder político se legitima retrospectivamente al tiempo que se inmortaliza para el futuro. La “memoria cultural” de un pueblo, término acuñado por Jan Assmann, se construye reflejando sólo determinadas condiciones elegidas de un contexto social particular y los monumentos son unos *loci memoriae* especialmente poderosos a la hora de reflejar el pasado construido (Cfr. Holtorf 1997, 47-50). No se trata sólo de lo que recordamos, sino de lo que queremos recordar y los modos empleados para ello, lo cual rompe con el modelo de memoria como archivo que se utilizó en psicología antes de la revolución epistemológica que supuso la psicología cognitiva (Nora 1984-1992; Alcock, 2002, 29).

En segundo lugar, desarrolló una política de “dobletes”, es decir, trasladó al centro cívico réplicas de los cultos vinculados a los hogares abandonados, recreando el espacio en un nuevo lugar, pero sin dismantelar el culto originario, pues se trataba de honrarlos, no de castigarlos⁵⁶⁷. Un ejemplo bastante claro es el del Hermes Acacesio. Su estatua de culto permaneció en pie en la ciudad incluso una vez que esta fue abandonada, pero en el ágora de Megalópolis se construyó un templo con una réplica suya a la mayor gloria del nuevo paisaje religioso revestido de pasado⁵⁶⁸. También es posible que el culto a las Grandes Diosas de Megalópolis fuera una reelaboración

⁵⁶⁶ Paus. VIII 35, 6.

⁵⁶⁷ Los “dobletes” no son exclusivos de la política megalopolitana, aunque sí muy característicos (Jost 1992, 228). En Arcadia, por ejemplo, se duplican también los cultos en Feneos con el culto al Hermes del Cileno, que tenía un santuario en el monte y otro en la ciudad, y en Cafias con el santuario de la Ártemis Knakalesia (Jost 1992, 223-224). Sobre los cultos desplazados como medio de castigo político ver Alcock 1993, 175-180.

⁵⁶⁸ Paus. VIII 30, 6.

política ritualizada en consonancia con el nombre de la ciudad aprovechando el poder e influencia de las diosas de Licosura. Las dos diosas, producto de la asociación sincrética entre Deméter y una joven diosa epicoria, encarnarían, en este caso, el concepto de *sinecismo* religioso (Stiglitz 1967, 16-30; 145-156)⁵⁶⁹. El complejo religioso de las Grandes Diosas de Megalópolis contó con un *hierón* de la Afrodita Macanítide⁵⁷⁰ en el que se encontraban los *xoana* de Hera, Apolo y las Musas arrebatados (κομισθηαί) a Trapezunte, la ciudad traidora⁵⁷¹. En este caso no se trata de un *doble*: la ciudad se levantó contra Megalópolis y en castigo ésta les arrebató sus dioses en vez de replicarlos y honrarlos doblemente de ese modo.

La “tradición oficial arcadia”, como la califica Hejnic, construida y extendida por Megalópolis, primó tanto social como histórica, pero sobre todo mítica y religiosamente, a la frontera suroeste. Como he señalado repetidamente, de ella procedían los mitos y los personajes divinos o heroicos que se elevaron al rango de “panarcadios” (el Zeus Liceo, la Calisto osa, Despina, la Deméter Melena, el Apolo Epicuro...), de ella los cultos que se trasladaron a la Gran Ciudad (el Apolo Parrasio, el propio Hermes Acacesio, el Zeus Licáon...), como si la región entera hubiese estado siempre unida alrededor de unas creencias locales y localizadas que, gracias a la construcción ideológica, se exportaron como étnicas y panarcadias, creencias que, a su vez, justificaban el control político de “todos los arcadios” por una parte de los mismos. El poder no es un fenómeno restringido a las relaciones de fuerza, sino que se encuentra en todas las relaciones humanas, y la tradición contribuye al juego del dominio. Es el eslabón que une lo trascendental y/o monumental con lo transitorio y cotidiano, convirtiéndolo en un hábito que lo integra más fácilmente en el devenir vital (Chapman 1997, 32). La promulgación de mitos de origen y leyendas épicas, así como el mantenimiento de formas rituales cuyo sentido original se ha perdido para pasar a

⁵⁶⁹ Esta es la opinión de Stiglitz aunque, por su parte, Jost (1994b) considera que las Grandes Diosas de Megalópolis son un culto puramente eleusino, como indiqué anteriormente, introducido en la ciudad al poco de su fundación (Stiglitz habla del s. II) aprovechando el inmenso prestigio del culto de la Deméter Eleusina. Moggi (y Osanna 2003, 442) cree que la datación de Jost es demasiado temprana y también se inclina por la primera mitad del s. II.

⁵⁷⁰ Macanítide es un epíteto que sólo se emplea en Megalópolis, donde también se aplica a la diosa Atenea. Puede traducirse por “inventora”. La diosa se relaciona con su compañero de culto, Hermes, ambos deidades del cambio (Pirenne-Delforge 1994, 265).

⁵⁷¹ Paus. VIII 27, 6 y 31, 5.

significar permanencia, son otros modos de control ideológico desde el poder, especialmente en sociedades iletradas para las que los textos carecen, en gran medida, de poder comunicativo (Bradley 1987, 4; Barret 1991, 7; Segarra 1997, 285-286; Alcock 1994, 258).

Las versiones megalopolitanas de los mitos antiguos desterraron gran número de variantes arcaicas y se implantaron con fuerza, especialmente en el universo de la escritura, pues el poder las apoyó y trató de extenderlas. Así, de los 28 hijos de Licaón que nombra Pausanias⁵⁷², 22 fundan ciudades en el área megalopolitana (Roy 1968, 287), lo que sin duda era una forma de demostrar míticamente la antigüedad de un territorio que había nacido de modo artificial (Hiller 1927, 6). Apolodoro, por su parte, da otra versión diferente del mito: Licaón tuvo 50 hijos y las fundaciones que llevaron a cabo algunos de ellos no se corresponden con la topografía de la monarquía de Pausanias⁵⁷³.

La propia Figalía cae bajo el poder “mítico” de Megalópolis cuando se crea la tradición que convierte a Figalio en uno de los 28 hijos de Licaón. Que la tradición sobre este Figalio no estaba asentada lo demuestra el hecho de que el propio Pausanias dude entre el Figalio hijo de Licaón y el Fialo hijo de Bucolión como fundador de Figalía, para acabar quedándose con la que defendía la “tradición oficial arcadia”⁵⁷⁴. De la misma forma, Pausanias afirma que Despina era la diosa más venerada por los arcadios⁵⁷⁵; sin embargo, las fuentes (entre ellas el propio Pausanias) sólo tratan de Despina en relación con la frontera suroeste y el área de expansión de Megalópolis, aparte de algún otro rincón del Peloponeso, pero fuera ya de Arcadia⁵⁷⁶.

Las comunidades que formaron parte del sinecismo se integraron en una estructura socio-política distinta a la original pero, ¿con qué categoría? Las opiniones son variadas. Para Roy las comunidades absorbidas perdieron su *status* de polis para

⁵⁷² Paus. VIII 3.

⁵⁷³ Apolod. III, 8.

⁵⁷⁴ Paus. VIII 39, 2 y 3, 1-2.

⁵⁷⁵ Pausanias VIII 37, 9.

⁵⁷⁶ Paus. VIII 10, 10 (Licosura); 27, 6 (Licosura); 35, 2 (frontera entre Mesenia y Megalópolis); 36, 9 (Licosura); 37, 1-10 (Licosura); 38, 2 (Licosura); 42, 2 (Figalía). Despina también era venerada en Laconia (*IG V* 1, 364 y Sokolowski, 1969, n° 63, 118-119). La exageración de Pausanias también puede deberse, al menos en parte, a una predilección personal por la diosa, ya que él mismo sugiere haber sido iniciado en los misterios de Licosura (Pretzler 1999a, 184).

pasar a ser entidades dependientes de Megalópolis. Algunas conseguirían recuperarlo más tarde; los estados tribales, en cambio, desaparecieron casi por completo (Roy 1972a y 1996). Sin embargo, la pérdida de la completa autonomía política o su limitación no implica necesariamente, como ya expuse al tratar del problema del estado en Arcadia, una incompatibilidad con el *status* de polis, ya que la autonomía no es una condición *sine qua non* de una ciudad-estado ni la eliminación de la misma es un requisito imprescindible de la constitución de un sinecismo (Nielsen 2002, 433).

Para Moggi (1976, 313), la diferencia en el tratamiento de los mismos centros por parte de Pausanias, que habla generalmente de *poleis*, y de Diodoro, que utiliza el término *kome*, no implica un cambio de *status*, sino un matiz semántico. En general tratamos con comunidades autónomas definidas jurídicamente pero con centros urbanos mínimos o inexistentes. Es posible, por tanto, que el término de Pausanias haga referencia a la condición jurídico-política de los centros y Diodoro incida más en las características físicas del asentamiento.

Para Jost (1986, 150-153) la discusión también se centra en el aspecto semántico. Esta investigadora considera que la alternancia en el uso de *kome* y polis (incluso refiriéndose a la misma población) tanto por parte de Pausanias como de Diodoro no reduce la carga semántica de los términos, sino que estos se emplean para designar diferentes situaciones. En el caso de Helisonte, por ejemplo, que es definida como *kome* de Mantinea hasta principios del s. IV, *kome* de Megalópolis a partir del sinecismo, polis en el s. II y, con Pausanias, de nuevo como *kome*, considera que la palabra polis empleada en los documentos del sinecismo designaría a la ciudad como hábitat mientras que *kome* definiría el *status* jurídico-político de sus habitantes que, sin ser autónomos, gozaban de ciertos privilegios, como el de continuar organizando libremente sus cultos, como resultado de la política religiosa de Megalópolis que he comentado.

5.1.1.a) La Confederación Arcadia⁵⁷⁷

La historia de Megalópolis corre pareja a la de la malograda Confederación Arcadia, pues aunque la ciudad permaneció mucho más tiempo del que logró sobrevivir la Confederación⁵⁷⁸, sus fundaciones ocurren a la par y son dos elementos básicos del mismo sistema político. Dusanic (1970, 282) en su ya famoso estudio sobre la Confederación Arcadia, sentenciaba que el sinecismo megalopolitano era “undoubtedly a federal project”, pero creo que esta opinión puede matizarse. Sin dudar de la influencia que ambas fundaciones tienen la una sobre la otra, creo que la Confederación no hubiese existido posiblemente sin el impulso de la Megalópolis unida (que, no lo olvidemos, sobrevive ampliamente a la propia Confederación), mientras que Megalópolis quizás sí hubiese podido constituirse y sobrevivir si la Confederación no se hubiese materializado, pues es un elemento menor del ambicioso proyecto confederativo. De hecho, aunque la Confederación no parece tan claramente “presidencialista” como la Calcídica o la Beocia (Nielsen 2002, 481), creo que Megalópolis ejerció el liderazgo de la misma por varias razones.

En primer lugar, el decreto de Filarco lista el número de *damiorgoi*⁵⁷⁹ de cada una de las comunidades que formaban parte de la Confederación y Megalópolis es la que cuenta con más, hasta 10, frente a los 5 de Mantinea o Tegea (sus inmediatas seguidoras en influencia política), Cinuria, Orcómeno, Clítor, Herea y Telpusa, los 3 de la Menalia y los 2 de Lépreo.

⁵⁷⁷ En general se habla de esta institución como Confederación, aunque existe un debate sobre si debería calificársela de tal o, más bien, de Liga. Considero que, dado que existe una asamblea federal (*IG* V 2, 1), podemos hablar con propiedad de Confederación o de estado federal (Nielsen 2002, 475; Roy 2000b; Dusanic 1970, 338). Interesante reflexión sobre el valor del término “liga” en Moggi 2002b, 117-118.

⁵⁷⁸ Megalópolis sufrió un terrible descalabro en el 223, cuando el rey espartano Cleómenes la tomó al asalto y mandó incendiarla (*Plb.* II 55, 7; *Paus.* VIII 27, 16). No obstante, se recuperó, gracias en parte a que Filopemen, el más recordado héroe militar arcadio, puso a salvo en Mesene a gran parte de la población y, posteriormente, se revolvió contra Cleómenes, apoyado por los aqueos (que le nombrarían hiparco de la Confederación Aquea), vencidos en la batalla de Selasia (222 a.C.) (*Paus.* LXIX, 4-7; *Plut. Philop.* V, 1-5).

⁵⁷⁹ No se sabe cuáles eran las atribuciones de los *damiorgoi*, simplemente que debían de ejercer algún tipo de representación oficial o magistratura (Nielsen 1996a, 94 y 2002, 473 y 477), aunque también se les ha comparado con los beotarcas de la Confederación Beocia, con poder decisorio en los asuntos estatales (Larsen 1968, 193).

En segundo lugar, se suele admitir que Megalópolis fue el centro de reunión de la Confederación⁵⁸⁰, para lo cual se habría utilizado y quizá hasta levantado el Tersilio⁵⁸¹, a cuya construcción se dedicaron destacables esfuerzos económicos (Tsiolis 1995, 52). Es posible que Megalópolis compartiera con Tegea esta función, puesto que Jenofonte hace referencia a ello y, además, el único decreto de la Confederación que ha aparecido completo, el ya famoso decreto de Filarco, se encontró precisamente en Tegea. También es posible que Tegea ostentara este papel en solitario⁵⁸².

En tercer lugar, Megalópolis alimentaba una ideología panarcadia que la tenía a ella por centro y que movía a la Confederación a presentarse como representante de una Arcadia unida cuando sólo las ciudades del sur formaban parte de ella. El uso que Demóstenes hace del término “arcadios” para referirse a los megalopolitanos, alternando con el propio de megalopolitanos, es una buena muestra de los efectos de dicha campaña propagandística⁵⁸³.

Por último, el papel rector de Megalópolis no supone que Mantinea y Tegea no fueran un puntal imprescindible de esta Confederación. Ahora bien, no creo posible que, como defiende Dusanic (1970, 285), fuera Mantinea, con Licomedes a la cabeza como su representante⁵⁸⁴, la que desarrollara el proyecto federal, ni siquiera, como sostiene Moggi (1974, 101), que fuera la que más se implicara en ello, puesto que los problemas de mantineos y tegeatas fueron la fuente de tensión constante de la Confederación y la causa política de que ésta fracasara finalmente a los nueve años escasos de su fundación. Un fundador entregado a la causa federal hubiese puesto más empeño en mantenerla.

⁵⁸⁰ Paus. VIII 32, 1 y Harpócrates s. v. Μύριοι ἐν Μεγάλῃ Πόλει.

⁵⁸¹ Paus. VIII 32, 1. Tsiolis 1995 defiende con coherencia la hipótesis de que el Tersilio fuera un edificio cívico (muy posiblemente un *eklesiasterion*, que también pudo haberse utilizado con fines agonísticos-musicales) de la ciudad-estado de Megalópolis que, en las ocasiones necesarias, se utilizara como centro de reunión de la Confederación y, una vez que ésta desapareció, continuara funcionando como lugar de reunión de la *eklesía*. Si se hubiese creado únicamente como sala de reunión de los 10.000 habría quedado fuera de la jurisdicción poliada, creando un estatuto político sumamente anómalo que aquellos que lo han defendido calificaron de “double city” (Bury 1898; Petronotis 1973, 212).

⁵⁸² Jen. *Hel.* VI 5, 6.

⁵⁸³ Demost. XXVI.

⁵⁸⁴ Según Diodoro fue él quien propuso formar una confederación para unir a todos los arcadios (XV 59, 1).

La Confederación Arcadia fue fundada en el 371-370, algo después de la derrota de Esparta en Leuctra, con un marcado carácter anti-espartano, el mismo que animaba el proyecto megalopolitano y que llevó a sus impulsores a absorber para el sinecismo a dos comunidades periecas espartanas para las que se reclamaba un hipotético origen arcadio, Egitis y Escirítide⁵⁸⁵, a las que, tras Leuctra, se sumaría Eua (Nielsen 2002, 111). Los tebanos apoyaron e impulsaron el proyecto ya que Esparta era uno de sus obstáculos hacia el poder, al igual que lo hicieron los atenienses, cuyas relaciones con Arcadia se estrecharon durante este período a través de tratados políticos y relaciones culturales⁵⁸⁶ (Dusanic 1970, 286-290 y 343-345). Una de las consecuencias de la creación de la Confederación fue, precisamente, permitirle a Tebas la restauración de Mesene, lo que le otorgaba un puesto en el Peloponeso y molestaba profundamente a Esparta, que tenía que asistir a la resurrección política de los hasta entonces dominados mesenios⁵⁸⁷.

El odio a Esparta y la posibilidad de librarse de su amenaza ahora que se había convertido en una enemiga debilitada llevó a Mantinea y Tegea, rivales encarnizadas gobernadas hasta el 370 por gobiernos pro-espartanos, a participar conjuntamente en este proyecto, que les costó graves crisis internas. En Mantinea la transición estuvo marcada por la reconstrucción de sus murallas, acto que contó con el apoyo de gran parte del mundo griego, y fue bastante fluida⁵⁸⁸, puesto que el grupo pro-espartano apenas si tenía raíces sociales. No obstante, en Tegea se desató una guerra civil entre pro y anti-espartanos en la que terminaron ganando éstos, apoyados por los

⁵⁸⁵ *IvO* 47. Tucídides, sin embargo, considera que Escirítide forma parte de Laconia y que sus habitantes son lacedemonios (Tuc. V 33, 2 y 67, 1).

⁵⁸⁶ Sobre los tratados políticos entre Atenas y la Confederación v. n. 164. Dusanic (1970, 289) considera que la Confederación fue planeada por los emigrados mantineos del 385 que se establecieron en Atenas y que contarían con la ayuda de Platón e Isócrates, opinión que me parece algo exagerada en sus posibilidades, puesto que la relación entre Platón e Isócrates con los arcadios no deja de ser circunstancial, aunque se inscriba en una política de relaciones fluidas.

⁵⁸⁷ La fundación de Mesene fue una de las decisiones políticas de Epaminondas en su lucha contra el poderío espartano. Asimismo, participó en la fundación de Megalópolis y quizá también en la refundación de Mantinea. Esto ha llevado a algunos historiadores modernos, siguiendo las opiniones de, entre otros, Pausanias (VIII 8, 10 y IX 14, 4-5) a considerar que la situación política del Peloponeso en el s. IV fue un plan diseñado por Epaminondas para aislar a Esparta. Parece, no obstante, más probable que la presencia de Epaminondas en todos estos acontecimientos no forme parte de un plan predeterminado sino, más bien, de oportunismo político y que los historiadores de la antigüedad, proclives a atribuir los “grandes hechos” a los “grandes hombres”, situaran a Epaminondas en el epicentro de las tensiones del momento (Demand 1990, 107-119).

⁵⁸⁸ Jen. *Hel.* VI 5, 4.

mantineos⁵⁸⁹. Aparte de sus cinco primeros fundadores⁵⁹⁰, Megalópolis⁵⁹¹, Tegea⁵⁹², Mantinea⁵⁹³, Clítor⁵⁹⁴, los parrasios⁵⁹⁵ y los menalios⁵⁹⁶ (estos dos últimos habían contribuido con sus comunidades a la formación de Megalópolis), pertenecieron a la Confederación arcadia Lépreo⁵⁹⁷, los cinurios⁵⁹⁸, Orcómeno⁵⁹⁹, Herea⁶⁰⁰ y Telpusa⁶⁰¹. Es también muy posible que formaran parte de esta empresa Estínfalo⁶⁰², Lasion⁶⁰³, Eua⁶⁰⁴, Eutea⁶⁰⁵ y Palantio⁶⁰⁶. Es decir, a la Confederación perteneció casi toda la Arcadia del sur. No obstante, la publicidad megalopolitana fomentó siempre la idea de una organización federal panarcadia⁶⁰⁷.

La constitución federal es poco conocida. Sabemos que contaba con una asamblea conocida como οἱ Μύριοι, un número que representaba para los griegos la frontera entre lo contable y lo incontable, una hipérbole más, como el nombre de la propia Megalópolis o las construcciones que en ella se levantaron, destacando su teatro, el más grande de Grecia según Pausanias, con capacidad para 20.000 espectadores⁶⁰⁸ (**lám. XLV, fig. 70**). No conocemos muy bien su funcionamiento pero debió tener cierto poder, al menos el suficiente como para anular decisiones de arcontes federales, enviar embajadas y tomar la iniciativa en política exterior⁶⁰⁹ y quizá también para elegir magistrados⁶¹⁰, conducir auditorías⁶¹¹ y servir de corte de justicia⁶¹².

⁵⁸⁹ Jen. *Hel.* VI 5, 6.

⁵⁹⁰ Paus. VIII 27, 2.

⁵⁹¹ *IG V 2*, 1, lín. 23.

⁵⁹² *IG V 2*, 1, lín. 10.

⁵⁹³ *IG V 2*, 1, lín. 34.

⁵⁹⁴ *IG V 2*, 1, lín. 52.

⁵⁹⁵ Paus. VIII 27, 4; Diod. XV 72, 4; *IG V 2*, 2, lín. 6.

⁵⁹⁶ *IG V 2*, 1, lín. 16.

⁵⁹⁷ *IG V 2*, 1, lín. 20.

⁵⁹⁸ *IG V 2*, 1, lín. 40.

⁵⁹⁹ *IG V 2*, 1, lín. 46.

⁶⁰⁰ *IG V 2*, 1, lín. 58.

⁶⁰¹ *IG V 2*, 1, lín. 64.

⁶⁰² Jen. *Hel.* VII 3, 1.

⁶⁰³ Jen. *Hel.* VII 4, 12.

⁶⁰⁴ Stef. Bizan. v. Εὐα= Teopompos, *FGrHist* 115 F 61.

⁶⁰⁵ Jen. *Hel.* VI 5, 12.

⁶⁰⁶ Diod. XV 59, 3.

⁶⁰⁷ Jen. *Hel.* VII 4, 36.

⁶⁰⁸ Paus. VIII 32, 1. El teatro fue construido entre 360-330.

⁶⁰⁹ Jen. *Hel.* VII 4, 34 y 4, 2.

⁶¹⁰ Jen. *Hel.* VII 1, 23-24.

La asamblea se encargaba de la elección del estratega quien, presumiblemente, ostentaba su cargo por un año y podía ser reelegido (Dusanic 1970, 341)⁶¹³. Sólo conocemos la identidad de dos estrategas de la Confederación. El primero fue el mantineo⁶¹⁴ Licomedes, que disfrutó de dos mandatos seguros (370-369 y 369-368⁶¹⁵) y otros dos probables (371-370 y 366⁶¹⁶); el segundo el estínfalo Eneas, probablemente entre 367-366⁶¹⁷ (Nielsen 2002, 480).

La asamblea estaba asistida por un consejo del que no sabemos más que su existencia⁶¹⁸. La Confederación mantuvo un ejército permanente de unos 5000 miembros⁶¹⁹, los ἐπάριτοι⁶²⁰, de carácter ciudadano⁶²¹, que servía como tropas regulares y como policía. Cada ciudad era responsable de su pago hasta que, en el 363, dicho pago fue abolido por la asamblea, lo que posiblemente fue una de las causas del uso indebido del tesoro de Olimpia (Nielsen 2002, 490; Pritchett 1974, 223; Larsen 1968, 188 y Dusanic 1970, 342)⁶²². Las diferentes comunidades de la Confederación también contribuían a la misma con impuestos que se ha propuesto pudieran depender del tamaño de la población, pero se trata sólo de una hipótesis (Larsen 1968, 189).

Dusanic ha visto en esta constitución la influencia del pensamiento platónico, difícil de encasillar desde el punto de vista de los convencionalismos políticos demócratas u oligárquicos. De hecho, sabemos que los arcadios y los tebanos propusieron a Platón como su legislador, aunque al parecer él rehusó porque ni los unos ni los otros estaban de acuerdo con su principio isonómico⁶²³, lo cual podría

⁶¹¹ Jen. *Hel.* VII 4, 34.

⁶¹² Jen. *Hel.* VII 4, 33.

⁶¹³ Jen. *Hel.* VII 3, 1.

⁶¹⁴ Diodoro dice que Licomedes era tegeata (XV 59, 1), aunque debe tratarse de un error porque él mismo le llama mantineo poco después (XV 62, 2), al igual que hace Jenofonte (*Hel.* VII 1, 23).

⁶¹⁵ Diod. XV 62, 2 y 67, 2.

⁶¹⁶ Diod. XV 59, 1 y Jen. *Hel.* VII 3, 1.

⁶¹⁷ Jen. *Hel.* VII 1, 23-24 y 3, 1.

⁶¹⁸ *IG* V 2, 1, lins. 2-3. Larsen asume que las ciudades federadas estaban representadas en el consejo proporcionalmente a su población, pero no deja de ser una hipótesis generalizadora (Larsen 1968, 187 y 189).

⁶¹⁹ Según Larsen (1968, 188), la cifra es un poco elevada para un ejército regular pero, en general, ha sido aceptada. Parke (1933, 93) cree que debería tratarse de una fuerza más pequeña que la Banda Sagrada Tebana.

⁶²⁰ Diod. XV 62, 2.

⁶²¹ Jen. *Hel.* VII 4, 33-34.

⁶²² Jen. *Hel.* VII 4, 34.

⁶²³ Cl. Eliano *VH* II 42; Diógenes Laercio III 23.

entenderse como un rasgo autoritario y pro-oligárquico de aquellos. Las figuras de los estrategos y la asamblea de las *Leyes*, emanadas de la asunción de que la política debía combinar formas monárquicas y democráticas⁶²⁴, pueden considerarse la base teórica del estratego y los 10.000 de la Confederación arcadia (Dusanic 1970, 344-345).

En política exterior la Confederación siguió una línea marcadamente antiespartana y bastante unitaria. Sólo Estínfalo firmó un tratado como estado independiente durante el período de vigencia de la Confederación⁶²⁵, mientras que la Confederación como tal rubricó varios acuerdos⁶²⁶. Su política antiespartana (expresada a la perfección por el elocuente discurso que Jenofonte atribuye a Licomedes⁶²⁷) tenía profundas raíces históricas en casi todos los territorios que formaron parte de la Confederación que, una vez unificadas sus fuerzas y calmados o soterrados los enfrentamientos internos (la encarnizada oposición tegeata-mantinea era ya todo un tópico en el panorama político arcadio), tenía a Esparta como enemigo natural, un enemigo, además, muy beligerante. Su animadversión con Esparta no supone inmediatamente que la Confederación se rigiera por un sistema democrático⁶²⁸. No obstante, en sus relaciones exteriores lo más frecuente fue que apoyara a estados de tendencias demócratas (Nielsen 2002, 490; Roy 2000b).

La vida de la Confederación fue muy breve, pues se escindió en el 362 por causas difíciles de dilucidar en su complejidad, aunque de un modo un tanto simplista puede hablarse de causas generales de carácter político y económico.

En el plano político, la situación en el Peloponeso se había vuelto muy inestable⁶²⁹. La intervención tebana en el Peloponeso terminó de convencer a los

⁶²⁴ Plat. *Ley.* 702 C.

⁶²⁵ Dicho tratado fue firmado con Atenas en el 368-364 (*SEG* XXXVI 147).

⁶²⁶ La Confederación Arcadia firmó un *symmachia* con la Élide, Argos y Beocia (Diod. XV 62, 3), en el 366 una *symmachia* con Atenas (Jen. *Hel.* VII 4, 2 y VII 4, 6), otra con Pisa, Sición y Mesene durante 365-362 (*SEG* XXII 339) y un tratado de paz con la Élide en el 364 (Jen. *Hel.* VII 4, 35-36).

⁶²⁷ Jen. *Hel.* VII 1, 23-24.

⁶²⁸ Jen. *Hel.* VII 4, 15.

⁶²⁹ Jen. *Hel.* VII 4, 33-40 y 5 1- 27. De nuevo, los entresijos políticos del s. IV son infinitamente más complejos y ramificados que lo que aquí esbozo tan sencillamente. Remito a una bibliografía especializada que suple en parte mi excesiva simplificación. Detallar más estas cuestiones alargaría, creo que innecesaria y trabajosamente, el estudio. Amit 1973, 121-182; Buck 1994; Buckler 1982; Buckler, J. *The Theban Hegemony (371-362 B. C.)*, Cambridge, 1980; Carlier 1995; Cawkwell 1972 y 1983; Garnsey y Whittaker 1978; Hack 1978; Harding 1993; Hornblower 1990; Larsen 1968; Lozano Velilla 1992; Pascual González 1997; Roesch, P. (ed.) *La Béotie antique. Colloques internationaux du*

atenienses de que Tebas era un peligro y les forzó a aceptar una peculiar alianza con Esparta. En el 369 Epaminondas llevó a cabo su segunda incursión en el Peloponeso. Licomedes de Mantinea se asustó del poder tebano y, temeroso de haber cambiado la servidumbre a Esparta por la de Tebas, convenció a los arcadios para renegar del empuje tebano, que había fortalecido una excesiva Megalópolis y desatado guerras continuas con los vecinos (Dusanic 1970, 295). Fue entonces cuando Orcómeno y Herea se unieron a la Confederación y ésta firmó una alianza con Mesene y las ciudades trifilias, que pretendían escapar del control eleo. Los espartanos, apoyados por Dioniso de Siracusa, ganaron a estas fuerzas en la ya nombrada “batalla sin lágrimas”, pero sería la última vez que lo hicieran.

En el 367 los tebanos comandaron una tercera expedición al Peloponeso. En el 366 los arcadios se escindieron de la alianza tebana y firmaron una alianza defensiva con Atenas. Al poco, Licomedes fue asesinado por refugiados arcadios, lo cual no inhabilitó el acuerdo pero sí supuso un duro golpe a la unidad de la Confederación.

En el 365 la Liga fue a la guerra con la Élide y los arcadios consiguieron, un año después, arrebatables a los eleos el derecho a presidir los Juegos Olímpicos, trasladándose a los pisanos. La CIV Olimpiada se convirtió en una verdadera batalla campal en la que los eleos fueron derrotados y obligados a retirarse. Fue entonces, en el 363, cuando los arcadios comenzaron a utilizar dinero “prestado” por el tesoro de Olimpia para pagar los gastos de la guerra, sacrilegio al que se opusieron los mantineos. Los arcontes confederados llamaron al orden a los responsables mantineos, que se negaron a presentarse ante ellos. Su enfrentamiento a la autoridad les valió una condena que los mantineos se negaron a cumplir. La ciudad no entregó a sus representantes y consiguió que en una asamblea se condenara el uso de los tesoros olímpicos con fines confederados. El resultado fue que los *eparittoi* con medios insuficientes para mantenerse sin sueldo fueron sustituidos por *δυνάμενοι*, es decir, por ciudadanos con ciertas posibilidades económicas que dieron un sesgo conservador a la política confederada.

Centre National de la Recherche Scientifique, Paris, 1985; Roy 1971; Salmon, P. *Etude sur la Confédération béotienne (447/6-386). Son organisation et son administration*, Bruxelles, 1978; Strauss, B. S. *Athens after the Peloponnesian War. Class, faction and policy, 403-386 B. C.*, London, 1986; Thompson 1983.

Los arcontes, ante el giro de los acontecimientos, enviaron una embajada a Tebas con un mensaje alarmista que avisaba de la pronta unión de la Confederación con Esparta, lo cual sirvió de excusa para que Tebas se preparara para invadir la Arcadia. La Confederación se dispuso a defenderse en un juego político confuso. Primero firmó la paz con la Élide (lo cual significó renunciar a Olimpia), pero algunos arcontes colaboraron con un comando tebano de 300 hombres para arrestar a los prohombres de las otras ciudades arcadias. Los mantineos escaparon y movilizaron al resto de ciudades contra los traidores. Los tebanos liberaron a los prisioneros y se atuvieron a razones, pero la situación ya estaba demasiado dañada. Epaminondas decidió invadir Arcadia. La Confederación, desesperada, pidió ayuda a Atenas, pero Epaminondas era muy fuerte y, al parecer, contó con el apoyo de pequeñas comunidades arcadias y, sobre todo, con el de las grandes *poleis* como Tegea, Palantio, Asea y la propia Megalópolis⁶³⁰, a cuyo sinecismo, no en vano, había colaborado con ahínco (Moggi 1976, 316 y 1991b, 1038).

La Confederación quedó, pues, escindida en dos, volviendo a enfrentarse los dos acérrimos enemigos arcadios, Tegea y Mantinea. Por un lado se encontraba Mantinea, unida al único aliado fuerte que pudo conseguir, el enemigo por antonomasia, Esparta, con cierto carácter oligárquico⁶³¹; por el otro Tegea y Megalópolis, que representaban la facción demócrata, apoyando a los tebanos⁶³². Ambas facciones se encontraron en el 362 en la batalla de Mantinea, una victoria pírrica para los tebanos, que ganaron la batalla pero perdieron en ella a su jefe, Epaminondas, adalid del efímero poderío tebano.

En general se admite la batalla de Mantinea como la ruptura definitiva de la Confederación, pues aun cuando es posible que las dos facciones resultantes, la mantinea y la megalopolitana-tegeata, se mantuvieran durante algún tiempo, no parece que volvieran nunca a unirse como antes del 362 (Roy 2000a, 136; Larsen 1968, 193), pero hay algunas opiniones divergentes.

⁶³⁰ Jen. *Hel.* VII 5, 5.

⁶³¹ Dusanic considera que el enfrentamiento no se dio entre el bando oligárquico (dirigido por Mantinea) y el democrático (comandado por Tegea), sino entre demócratas moderados y radicales (Dusanic 1970, 306).

⁶³² Jen. *Hel.* IV 2, 13.

Así, Nielsen sostiene que la Confederación siguió adelante, aunque mermada en su extensión (Megalópolis y Mantinea, en principio, no volvieron a unirse), poder y atribuciones. Sus planteamientos son interesantes pero cuestionables y conducirían la Confederación hasta el 324, cuando sería disuelta por orden de Alejandro o, incluso, hasta el 235, momento en el que todas las comunidades arcadias fueron absorbidas por la Confederación Aquea (Nielsen 2002, 493-497).

Dusanic, por su parte, defiende que la facción mantinea de la Confederación, con algún apoyo ateniense, conservó cierto carácter federal, aunque fue la facción megalopolitana-tegeata la que mantuvo una política más activa, quizá por el peligro constante de Esparta, con ayudas de Tebas y Macedonia. En el 330-320, posiblemente tras la batalla de Queronea, la Confederación viviría una breve refundación apoyada por la política de concentración de estados pequeños en *koina* que potenció Filipo y que contribuyó a levantar en toda Grecia profundos sentimientos contra el poderío macedonio, que se entrometía sin pudor en la política interna de los diferentes estados helenos (Dusanic 1970, 307 y 311-315).

En el plano económico, Dusanic sugirió que el sinecismo de Megalópolis debió convertir la zona en un polvorín, puesto que someter a la población y recolocarla desató incesantes problemas económicos en la zona sur, cuyos cultivos se vieron afectadas por los continuos movimientos de tropas y los consiguientes descalabros agrícolas. Las clases dominantes terminarían encontrando demasiado gravoso financiar las continuas guerras internas y externas de la Confederación (Dusanic 1970, 305).

La batalla de Mantinea marcó, pues, el ocaso de la efímera “unidad arcadia” y el principio del fin tanto de la hegemonía tebana como de la preponderancia del Peloponeso en los asuntos griegos (Amit 1973, 182).

Megalópolis contribuyó activamente, por tanto, a que las imágenes parrasias se recrearan en el origen, incluso en la imposibilidad de conocerlo por completo. Dichas imágenes regresan continuamente al amanecer de los tiempos de los que surgieron Licosura y el dominio que sobre ella estableció Despina, la hija de una yegua y un

caballo; al Liceo y aquel que habría de violar su santidad; a la osa y al hijo que la inmolaría en la cumbre del monte maldito y, por ello mismo, sagrado. La Parrasia se repliega sobre sí misma, sobre sus propios símbolos, y los recrea una y otra vez hasta el punto de que apenas conocemos de ella otra cosa y cada santuario excavado y cada texto releído nos devuelven sin remisión al principio de los tiempos, al momento en el que Licaón fue alumbrado y comenzó la barbarie. Por eso considero que la mejor forma de acercarse a los parrasios es a través de sus imágenes para, al deconstruirlas, tratar de recuperar algunos de los motivos que les condujeron a revestirse de humo, aunque lo que podamos recuperar sea tan sólo una imagen más al otro lado del espejo.

5. 2) Licosura: entre el mito y la polis

5.2.1) La tradición cívica

Para Pausanias Licosura es un modelo poliado, la primera ciudad que existió en Grecia, directamente creada por Licaón, e imitada después por los humanos. Ningún rasgo histórico nos permite suponer que Licosura fuera realmente una ciudad muy antigua; de hecho, su historia no se remonta más allá del s. IV y su culto, a pesar de los tintes arcaizantes que presenta, tampoco puede retrotraerse, con los datos que tenemos, más que al s. IV. Sin embargo, Licosura fue, casi desde su fundación, un emblema del pasado venerable, como demuestra el hecho de que Megalópolis le perdonara la traición al sinecismo por la importancia del culto que en ella se llevaba a cabo. Trapezunte era también un enclave mítico privilegiado, como señalé anteriormente, fundada por uno de los Licaónidas y sede de la casa real arcadia; sin embargo, Megalópolis castigó su rebelión con dureza, negándole un futuro como comunidad. Licosura, por el contrario, fue perdonada, absorbida y mimada en el seno de la nueva ciudad.

La Despina de Licosura albergaba en su personalidad mítica y cultural todo lo que Megalópolis pretendía proyectar. Por una parte, es una imagen de la autoctonía

(Licosura fue directamente fundada por Licaón en un tiempo mítico en el que los hombres y los dioses mantenían relaciones fluidas; es decir, la ciudad procede directamente de la aquiescencia de los dioses a través de una figura autóctona, nacido de la tierra, pues Licaón era hijo de Pelasgo, el primer poblador de Arcadia), por otro puede considerársela una marca de identidad étnica (al descender Licaón de Pelasgo pertenece a una raza que diferencia a los arcadios de sus compatriotas griegos, destacándolos sobre ellos, otorgándoles una aureola de exclusividad casi mítica) y conservadurismo. La continuidad del culto de la Despina desde el momento primigenio en el que fue constituido hasta el presente es sólo una ilusión más, pero permite conectar fácilmente con el pasado para manipularlo, ya que la reproducción de determinados mensajes culturales ayuda a sostener el poder (Polignac 1994, 9; Cosgrove 1989, 124).

Al igual que el Liceo, Licosura y su culto son un símbolo que trasciende su propia fama y que oculta, enmascara o, simplemente, ahoga otras dimensiones de la vida ciudadana que no han llegado hasta nosotros pero que, lógicamente, tendrían que haberse desarrollado. De hecho, el culto llega a convertirse en una fuente de ingresos considerable, tanto que en el año 42, cuando coincidieron las fiestas de la diosa con los Juegos Olímpicos, la ciudad, sin dinero, se vio obligada a recurrir a donantes foráneos para hacer frente a los impuestos del Imperio (Jost 1985, 332).

El santuario de Licosura se alza sobre la llanura de Terzi comprendida entre dos alturas (al oeste, la acrópolis de la ciudad; al este, la colina de San Elías) y limitada al norte por una pendiente bastante abrupta y, algo más abajo, por una terraza que se yergue a unos 30 m. sobre la antigua corriente del río Plataniston, cuyo valle comunicaba a Licosura con Megalópolis. El complejo fue excavado por P. Kavvadias, V. Leonardos y K. Kourouniotis entre 1889 y 1906, revelando la existencia de tres altares, un templo principal, un edificio rectangular equiparado con el *megaron* de la diosa, una escalinata monumental, una fuente y una cisterna (**lám. XLVI, fig. 71**). El *alsos* consagrado a la diosa del que habla Pausanias podría haber estado situado al suroeste del *megaron*, aunque no hay indicios suficientes para confirmarlo (Jost 1998, 254). Lamentablemente, los vestigios conservados no permiten conocer exactamente el *temenos* del santuario. De lo que no hay duda es de que el templo está consagrado a

Despina, puesto que dentro del mismo se hallaron tejas con la inscripción Δέσποινας (Frazer 1913, 168), inscripciones a Despina⁶³³ y un decreto honorífico en el que se expresa con toda claridad que uno se encuentra en recinto sacro de Despina⁶³⁴ (Kavvadias 1893, 8).

Antes de llegar al templo Pausanias describe los altares dedicados a las tres deidades que habitan el santuario: Despina, su madre Deméter, y la Gran Madre. Esta es la parte más relevante del santuario, el verdadero núcleo cultural al que se añaden, como broche de honor, el templo, el *megaron* y otros santuarios y altares dispersos. Los altares son tres estructuras alienadas enfrente del templo, paralelas a la *stoa* que flanquea a éste por la derecha (**lám. XLVII, fig. 72**).

El templo es una construcción dórica, próstila y hexástila de 21,35 x 11,15 m. orientado, canónicamente, al este (**lám. XLVII, fig. 73**). Cuenta con pronaos y *cella*, ocupada esta última en gran parte por un pedestal de 8 m. de largo con espacio para cuatro estatuas colosales cuyos restos se irían descubriendo poco a poco. Se trata de la plataforma del famoso conjunto escultórico de Licosura atribuido a Damofonte de Mesenia (Themelis 1994, 28). Una peculiaridad estructural de la *cella* es que tiene una segunda puerta en la pared sur que da a unos jardines adosados al flanco norte de la llanura de Terzi, que domina el sur de la terraza (Moggi y Osanna 2003, 470). Los muros del templo son de ladrillo cocido y se alzan sobre ortostatos de piedra calcárea (Kavvadias 1893, 7).

La fecha de construcción del templo y de las esculturas es imprecisa y ha dado lugar a buen número de teorías. Los materiales empleados en la construcción son diversos (mármol, ladrillo, caliza...) y sabemos que hubo varias remociones, de las cuales la última debió de producirse bajo el imperio de Adriano⁶³⁵ (Jost 1985, 174). Ahora bien, ¿cuándo se comenzó a construir? Las opiniones son encontradas, desde quienes suponen que es una obra griega con añadidos tardíos (Kavvadias 1893, 13; Daniel 1904; Jost 1985, 174-175) a quienes defienden que se trata de una construcción romana (Dickins 1905-1906), datable entre finales del s. III y principios del II a. C.,

⁶³³ IG V 2, 522 y 525.

⁶³⁴ IG V 2, 514.

⁶³⁵ IG V 2, 533.

coincidiendo con la de las estatuas de Damofonte, pues quizá ambos elementos formaron parte de un mismo plan, a pesar de las posteriores remodelaciones (Moggi y Osanna 2003, 469). Desgraciadamente, las memorias de excavación nunca llegaron a publicarse y la información sobre las excavaciones, aparte de muy antigua, está dispersa en diversos artículos de los directores del trabajo, sin que se aprecie una visión de conjunto. Lo que se conoce sobre las técnicas constructivas no ayuda mucho a la resolución del problema cronológico ya que los módulos de ladrillo siguen una tradición antigua y la técnica del mosaico⁶³⁶, parecida a la del *opus tessellatum*, se utiliza en Grecia desde fines del s. IV hasta principios del III a. C (Daniel 1904, 47-48; Jost 1985, 175), aunque hay quien sugiere que, dado el refinamiento del trabajo, la fecha de su realización debería ser posterior al segundo cuarto del s. III a. C. (Williams-Lehmann 1964, 195).

En este caso, creo más acertada la hipótesis de Jost o Lévy y Marcadé, que sitúan al templo en un arco cronológico y cultural griego, a finales del s. IV o principios del III a. C. No me baso no tanto en sus razonamientos técnicos⁶³⁷ como en la importancia que Megalópolis le concedió. A pesar de que los cultos de Licosura no pueden retrotraerse, con las fuentes que tenemos, más atrás del s. IV, para cuando Megalópolis fue fundada tenía la suficiente importancia como para que ésta les perdonara su traición en honor al culto que albergaban. Por lo tanto, puede suponerse que dicho culto estaba institucionalizado y, muy probablemente, también monumentalizado. Incluso es probable que, en aras de su política religiosa, Megalópolis contribuyera a sufragar parte de los gastos de un complejo sacro como el de Licosura (Jost 1985, 176 y 1992, 234).

En cuanto a las esculturas, Kavvadias (1893, 13-14) defendía que podían datarse hacia el s. IV y que se observaba en ellas el espíritu de la escuela ática,

⁶³⁶ El tema del mosaico son dos animales enfrentados rodeados de motivos geométricos y florales. Dichos animales podrían ser dos leones (Williams-Lehmann 1964, 191) o dos ciervos o un ciervo y un perro (Loucas-Durie y Loucas 1988, 29).

⁶³⁷ Jost 1985, 175 defiende que el plan hexástilo y próstilo con fachada alargada recuerda al templo de Zeus Soter en Megalópolis (finales del s. IV - principios del s. III a. C.), al templo de Marmaria (*ca.* 360) y al monumento de Nicías, modelo también conocido en Delfos a finales del s. IV (Lévy y Marcadé 1972, 1002). Del mismo modo, la decoración presenta ciertas concomitancias con obras de la misma época, como la forma de las acróteras, que podrían ser una imitación del *tholos* de Epidauro (Jost

especialmente de Escopas. Hoy en día, sin embargo, se acepta, en general de forma unánime, que las esculturas de Licosura son obra de Damofonte de Mesenia y que este no es un autor del s. IV, como se llegó a pensar al principio (Cfr. Frazer 1913, 378-379). Las fechas siguen oscilando, pero la horquilla es más reducida, coincidiendo *grosso modo* la obra de Damofonte con el auge de Mesenia (214-182 a. C.). Una inscripción mesenia en la que se habla del pago a Damofonte menciona los tetradracmas, moneda suprimida para las ciudades que formaron parte de la Liga Aquea tras el 190. De modo que este debería ser el *terminus ante quem* mientras que el *terminus post quem* quedaría fijado *ca.* 223, fecha del saco de Megalópolis por parte de Cleómenes (Themelis 1994, 28).

En cuanto al motivo por el que se encargó una obra monumental para el santuario, las opiniones también varían de acuerdo con cronologías puntuales. Hay quien sostiene que la monumentalización de Licosura fue consecuencia de la exitosa actividad político-militar de Filopemen entre 190-180 a. C (Dickins 1905-1906, 127); otros consideran que la presencia de Damofonte en Licosura puede relacionarse con las donaciones de Antíoco IV Epífanés a las ciudades del Peloponeso de las que nos habla Polibio entre el 175-170⁶³⁸ (Dinsmoor 1941, 423) o que la llegada de Damofonte a Licosura se relaciona con el momento en el que ésta, libre de la presión megalopolitana debido a la fragmentación de la metrópolis entre 194-188, ostentaba plenamente su status políado⁶³⁹ (Tsiolis 2002a, 20) e, incluso, que la obra de Damofonte fue una especie de desagravio por el saqueo indiscriminado de Cleómenes (Themelis 1994, 28).

Entrando al santuario a la derecha se encuentra la larga *stoa* dórica de 64 m., a modo de pórtico, que ocupa todo el lado norte del santuario y que podría fecharse hacia el s. IV, aunque posteriormente se agrandó. En el extremo sureste de la *stoa* se halla una pequeña habitación cuya función se desconoce. Allí se encontró una estatua arcaica de Atenea que permite suponer que la ocupación del lugar es anterior al desarrollo del culto helenístico. La *stoa* estaba adornada con relieves de mármol

1985, 175). Dickins (1905-1906), por su parte, utilizaba también este tipo de argumentos para justificar la fecha alta.

⁶³⁸ Plb. XXVIII 22.

⁶³⁹ SEG XLI, 332.

blanco con escenas que representaban a Zeus Moiragetes y las Moiras, Heracles y Apolo disputándose un trípode, Ninfas y Panes y la imagen de Polibio, hijo de Licortas, de cuyo hermano, Tearidas, se conserva una inscripción hallada precisamente en el pórtico⁶⁴⁰. Tanto la presencia de Zeus Moiragetes y las Moiras como de Pan en estos relieves nos remite al mito de la Deméter Melena que depuso su cólera sólo cuando Pan le comunicó a Zeus dónde se había escondido la diosa y éste le envió a las Moiras para que le obligaran a reflexionar. De nuevo los paisajes simbólicos marcan la unidad cultural y religiosa de la frontera suroeste: una diosa terrible y colérica a la que hay que aplacar, una tradición que debe conservarse y unas figuras secundarias (las Moiras pero, sobre todo, Pan) que enlazan los mitos a través del sabor popular.

Sobre la pendiente norte de la llanura Terzi, se halla, sobre una crepis, el conocido como *megaron*, es decir, un espacio rectangular bordeado de ortostatos y encuadrado en un tramo de escaleras sobre el que se halla un pórtico de 9,50 m. y cuya fachada está constituida por medias-columnas entre las que sobresalen losas de piedra. Dentro del recinto se encuentra una gran cantidad de cenizas y desechos calcinados, así como pequeños exvotos de terracota, en general bastante tardíos. Fue aquí donde se hallaron las famosas figurillas de terracotas con cabeza animal y cuerpo humano y las tablillas adornadas con el caduceo (**lám. L, figs. 78 y 79**). El edificio se supone contemporáneo del templo (el perfil de la base del muro recuerda al de la base del grupo escultórico de Damofonte y el conjunto se parece al *Tesmoforion* de Tasos, construido en el III a. C. (Jost 1985, 177), con los problemas de datación aparejados que acabo de explicar). En el *megaron* se llevaban a cabo la *telete* y los sacrificios que ofrecían los iniciados a la diosa⁶⁴¹. Estos tendrían acceso libre al pórtico desde el que podía asistirse a las ceremonias que tuvieran lugar en el interior del recinto rectangular, mientras que aquellos que permanecieran en la escalera no podrían ver nada.

A finales de los 60, Orlandini se alzó contra la tradicional equiparación de este edificio con el *megaron*, modificando el plano arquitectónico del santuario. Para él, la escalinata monumental construida al flanco norte de la colina Terzi, concretamente la cavidad que se encuentra en la pared rocosa al sur del templo, resguardada de miradas

⁶⁴⁰ IG V 2, 535.

⁶⁴¹ Paus. VIII 37, 8.

indiscretas y, por lo tanto, apta para el secretismo de los misterios, sería el verdadero *megaron*, mientras que el tradicional podría identificarse con el santuario de Pan (Orlandini 1969-1970, 354-355). Por su parte, Jost considera que las escaleras debieron de servir, posiblemente, para actividades religiosas, quizá como una especie de teatro sacro (Loucas-Durie 1992, 88), aunque tampoco hay que descartar que funcionaran, al tiempo, como muro de sujeción (Jost 1985, 176). La propuesta interpretativa de Orlandini no altera la esencia del culto religioso, sólo su expresión plástica y, dado lo fragmentado de las excavaciones de Licosura, no creo que pueda ni defenderse ni contrariarse con argumentos de peso.

La fuente descubierta a principios del siglo pasado debió tener una incidencia especial en el culto, quizá más allá de la normal vinculación de las fuentes con los recintos sagrados, ya que en las excavaciones se hallaron figurillas de terracota de hidróforos. No obstante, Pausanias no la menciona, como tampoco se refiere a la cisterna que se halló muy cerca de la fuente (Orlandini 1911).

Tanto el conjunto arquitectónico como el complejo escultórico de Damofonte, los restos arqueológicos hallados en depósitos votivos y la llamada Ley de Licosura motivaron desde el comienzo de las excavaciones un debate en torno a los cultos llevados a cabo en el santuario; debate en el cual se entrelazó la evidencia arqueológica con los referentes literarios y, sobre todo, con una concepción del mundo arcadio que demandaba oscuridad, arcaísmo y, antes que nada, barbarie. Analizando cuidadosamente los datos a nuestro alcance, como es mi intención, es posible en parte deconstruir la imagen de la Despina de Licosura, desvestirla de las capas que la cubren y acercarnos al por qué y al cómo de un paisaje construido alrededor de un santuario cívico que quiso entenderse como cuna del mundo.

5.2.2) La Señora de Licosura

La naturaleza de la diosa de Licosura se torna oscura tanto en el mito como en la interpretación de los restos arqueológicos. El mito que narra su nacimiento es uno con el de la Deméter Melena y, por tanto, hunde sus raíces, de forma deliberada, en los

tópicos del arcaísmo característicos de la mítica arcadia. Como comenté en el apartado 4.3.2, Despina es hija de las ansias de Poseidón quien, bajo la forma de caballo, se acopló con la Deméter Melena, la Deméter-yegua, para dar a luz a Despina. Ahora bien, ¿quién es Despina? Esta denominación no es un nombre propio, sino un simple apelativo cultural que significa “la Señora”, una muestra de respeto a la diosa por parte de sus fieles. Pausanias asegura desconocer el verdadero nombre de la diosa, pues ése se lo reservan los iniciados en los Misterios, para quienes la Señora tiene preparadas gracias especiales⁶⁴².

Se ha especulado mucho acerca de la deidad que se escondería tras el título, vinculándola o identificándola directamente con Ártemis merced al trazo de una serie de coincidencias y similitudes entre ambas personalidades sacras que no terminan de explicar la naturaleza de la diosa de Licosura. No obstante, resulta interesante analizarlas para acercarnos más al carácter de esta deidad que parece gravitar en la misma órbita religiosa que Ártemis y Deméter.

La entrada al templo de Licosura por el este suponía el paso obligado por un pequeño templo consagrado a la Ártemis Hegemone. Desgraciadamente, dicho templo no ha sido identificado aunque, por las indicaciones de Pausanias, debería encontrarse en el exterior del recinto sacro propiamente dicho y no en el área de la iglesia de S. Atanasio, como proponía Kourouniotis. De hecho, sus excavaciones llevadas a cabo en las ruinas de dicha capilla, en el extremo oriental de la terraza, sólo descubrieron restos de la *stoa*, del templo y del *megaron* (Cfr. Jost 1985, 174). El papel de Ártemis en este templo sería seguramente el de acompañar al iniciado en la transición a otro tipo de vida, es decir, funcionar como guía, tal y como indica su epiclesis (ἡγεμόνη, “la que guía”). Al igual que en Eleusis, la diosa prepara y conduce a la iniciación y, por tanto, debe estar necesariamente al exterior del dominio de la iniciación propiamente dicha (Moggi y Osanna 2003, 468).

Pausanias describe en este templo una estatua de Ártemis a escala natural que sostenía antorchas en las manos⁶⁴³, como las sostendrá la Ártemis del monumento cultural de Licosura (Loucas-Durie 1987-1988, 412). Ahora bien, no es extraño que

⁶⁴² Paus. VIII 37, 9.

ambas estatuas compartan rasgos plásticos puesto que el autor de ambas fue muy probablemente el mismo: Damofonte de Mesenia, del que se conservan varias obras en Arcadia, concretamente en Megalópolis⁶⁴⁴ y Licosura⁶⁴⁵ (Themelis 1994).

Se ha aducido que el culto de la Despina de Licosura puede clasificarse dentro de un grupo de cultos sincréticos (por un lado Ártemis como deidad olímpica y por otro una diosa local) de carácter orgiástico y misterioso (Loucas-Durie y Loucas 1985-1986, 572). Este tipo de cultos no escasean en Grecia, siendo quizá los más conocidos los de la Ártemis Brauronia y la Ártemis Ortia. La fusión de los dioses locales, de marcado carácter territorial e identitario, con el universo olímpico reforzaba el carácter apotropaico y protector de las nuevas personalidades divinas y permitía la instauración de una política religiosa más coherente con el espíritu cívico de la polis⁶⁴⁶. Estos cultos civilizadores de Ártemis se caracterizan por el despliegue ritual del caos (pues la implantación de los cultos cívicos constriñe el caos a una controlable expresión ritual), de la fiesta desenfrenada, del baile descontrolado, de la entrega apasionada del fiel al dios a través de las ofrendas sangrantes, relacionadas en muchas ocasiones con sacrificios humanos, sea a un nivel mítico o incluso a uno ritual (Bonnechere 1994 y 1993; Hughes 1986).

Ahora bien, ¿nos permite la similitud entre los cultos de las Ártemis sincréticas y el de la Despina de Licosura identificar a ésta con aquéllas? No lo creo. En ningún momento Pausanias identifica a Despina con Ártemis, pese a que se detiene en el templo de la Ártemis Hegemone y nos describe su estatua de culto. Las referencias literarias a una Despina Ártemis son escasas y no guardan relación con Licosura⁶⁴⁷ y un epígrafe tardío, alrededor del s. II a. C., honra a Despina y Ártemis⁶⁴⁸.

⁶⁴³ Paus. VIII 37, 1.

⁶⁴⁴ IG V 2, 454 nos informa sobre el grupo cultural de Deméter y Core que Damofonte realizó para Megalópolis, con dos pequeñas estatuas femeninas enfrentadas a un grupo que transportaba cestas de flores.

⁶⁴⁵ IG V 2, 539 y 540.

⁶⁴⁶ Sobre la importancia de la Ártemis Brauronia y su carácter definidor de la comunidad ateniense Boardman 1963; Bonnechere, 1994, 26-38; Dowden 1989, 24-32; Giuman 1999; Hollinshead 1979, 30-68. Sobre la Ártemis Ortia y su relevancia en la sociedad espartana Bonnechere 1993a; Brelich 1969: 126-140; Carter 1987; Dawkins 1929 y 19; Trachy 1977, 65-72.

⁶⁴⁷ Sof. *El.* 626; Eur. *Hip* 1324 y 1395. El epíteto Despina se utiliza en estas referencias como un título para honrar a la diosa, pero no creo que contenga una carga cultural que diferencie una Despina Ártemis de la diosa Ártemis.

⁶⁴⁸ IG V 2, 522.

Por su parte, los restos arqueológicos que han llegado hasta nosotros constatan la existencia de dos deidades independientes, la una Ártemis, la otra Despina, siendo ésta la figura principal del conjunto cultural de Licosura y aquélla una figura secundaria que acompaña a la Señora (Kavvadias 1893; Themelis 1994; Lévy 1967) y que, además, tiene razones “familiares” para encontrarse en el santuario (aparte de las religiosas, pues la esfera de actuación de las tres diosas entronca con la fertilidad, la naturaleza y los animales) puesto que según determinas corrientes mitológicas, Ártemis no es hija de Leto y, por lo tanto, hermana de Apolo, sino hija de la propia Deméter⁶⁴⁹.

Puede argüirse que el nombre de la diosa era secreto y que por eso no quedan referencias a su verdadera personalidad. No obstante, lo importante en un estudio como el que aquí desarrollo no es tanto el nombre que se ocultaba detrás de la figura divina como lo que dicha figura divina representaba para sus adoradores, qué funciones sociales ejercía, qué necesidades aplacaba y cuáles cicataba. Con estos antecedentes, intentar buscar una equivalencia olímpica a la Despina de Licosura no sólo no me parece necesario, sino incluso improcedente, pues desvirtuaría la construcción perceptiva de quienes adoraron a la diosa. Si no queda muestra ninguna de que para los arcadios Despina escondiera a Ártemis, no tenemos por qué procurarle nosotros una genealogía olímpica.

Las estatuas de Damofonte de Mesenia, aunque muy tardías, pueden arrojar alguna luz sobre la Despina de Licosura y el resto de figuras divinas y semi-divinas que la acompañan. El grupo cultural estaba formado por cuatro figuras colosales (**lám. XLVIII, fig. 74**). En el centro, sentadas, Despina y Deméter, flanqueadas a los lados por Ánitos y Ártemis, de pie. Las cuatro figuras están esculpidas en mármol y son de dimensiones colosales (5,80-5,90 m. para Deméter y Despina y algo más de la mitad para las de Ártemis y Anitos). Pausanias asegura que el mármol de las estatuas procedía del interior de recinto y que fue encontrado allí gracias a un sueño⁶⁵⁰. Los sueños son un modo de conectar el mundo de los hombres con el de los dioses y, cuando se justifica con ellos la existencia de un culto o de un rito, otorga preeminencia

⁶⁴⁹ Paus. VIII 37, 6 menciona una obra de Esquilo en la que dicho autor así la consideraría. La obra se ha perdido; se supone que la fuente de Pausanias debió de ser Hdt. II 156.

⁶⁵⁰ Paus. VIII 37, 3.

a dicho culto o rito, pues ha sido directamente inspirado por la esencia divina. Se trata, pues, de un recurso etiológico e ideológico muy útil y más que asentado en la mentalidad antigua⁶⁵¹. En este caso concreto, el hecho de que el mármol de la estatua proceda de la misma tierra del santuario lo dignifica y lo entronca con las tradiciones arcadias de la autoctonía. La noticia de Pausanias es producto, por tanto, de un juego ideológico, puesto que geológicamente Licosura no es tierra de mármol y los análisis realizados a las estatuas demuestran que el mármol procede de Doliana (Jost 1998, 251).

La cabeza de Deméter tiende ligeramente hacia la derecha, donde se encuentra Despina, quien sujeta con la diestra una antorcha (**lám. XLVIII, fig. 75**). La cabeza, coronada con una diadema de metal, está adornada por una cabellera de largos bucles que caen sobre la espalda y otros más pequeños sobre la frente, así como con unos pendientes metálicos. Despina, por su parte, sujeta un objeto rectangular, una cista según Pausanias, que también menciona el cetro en las manos de la diosa⁶⁵² (Kavvadias 1893, 9). Puede pensarse que la pareja Deméter-Despina quizá responda al modelo clásico eleusino de madre e hija (uno más de los muchos que existen alrededor de la relación religiosa madre-hija), pero las diferencias iconográficas son importantes. El cetro, signo de mayor rango y poder, que en la iconografía ática está en manos de Deméter (Beschi 1988, 876-879 y figs. 387-414), lo porta en Licosura Despina, recalcando la primacía de la “hija” sobre la “madre” (Sfameni Gasparro 1986, 328). De la misma forma, la Deméter Erinis de Telpusa sostiene una cista en su regazo⁶⁵³, mientras que en Licosura es Despina la encargada de este atributo cultural. Una inscripción tardía, de la época de Adriano, aparece dedicada a Δεσποίνας ἐπηκόοις⁶⁵⁴; mientras que en Eleusis era el apelativo de Δημήτερης el que designaba a ambas diosas, en Licosura es el de Despina el que ejerce esa función de poder.

⁶⁵¹ La interpretación de los sueños, de Artemidoro (s. II d. C.) es un famoso libro en el que el autor desgana los múltiples significados de un sinfín de categorías de sueños, con los dioses como elementos claves del arsenal onírico. Existen multitud de estudios sobre lo onírico en Grecia, de los que podrían destacarse las clásicas reflexiones de Doods 1960 o las nuevas aportaciones de Gil, L. *Oneirata: esbozo de oniro-tipología cultural*, Las Palmas, 2002 y Teja, R. (coord.) *Sueños, ensueños y visiones en la antigüedad pagana y cristiana*, Palencia, 2001.

⁶⁵² Paus. VIII 37, 3-4.

⁶⁵³ Paus. VIII 25, 7.

⁶⁵⁴ IG V 2, 525.

Merece la pena señalar que en la iconografía de la Despina de Licosura aparecen seres marinos, concretamente esculpidos en el manto de la estatua (**lám. XLVIII, fig. 76**). El agua está muy presente en los paisajes simbólicos de la frontera suroeste, aun cuando la zona careciera de salida al mar y fuera bastante árida (o, quizás, precisamente por ello). La Deméter Melena luce como atributos un delfín y una paloma, Eurínome ostenta una cola de pescado, Licaón es condenado con el diluvio por su crimen *contra natura* y a Despina la acompañan delfines y nereidas. A pesar de que geográficamente esta área no cuenta con una salida al mar, el curso del Neda pudo tener una importancia económica y, por lo tanto, social, para sus habitantes; de ahí que el agua se encuentre ineludiblemente presente en sus formulaciones religiosas. También es posible, como ya apunté, que los atributos marinos sean un modo de indicar que las diosas que los portan, conectadas a la tierra por sus características culturales, gozan igualmente de poder sobre el mar y, por lo tanto, que hay que tenerlas en cuenta en todos los aspectos vitales, pues son poderosas en grado sumo. No obstante, como también indiqué anteriormente, el paisaje mítico de una comunidad no tiene por qué corresponder punto por punto con los elementos propios de su paisaje físico.

¿Hasta qué punto influyeron los misterios eleusinos o la concepción clásica de la pareja madre-hija en el culto de Licosura? Es una pregunta difícil de contestar. Es posible que Despina y Deméter no formen una pareja madre-hija, sino una díada femenina similar a la que se advierte en las figuras arcaicas encontradas en Creta y Esparta. Podría tratarse de una misma diosa desdoblada o duplicada, quizá producto de sincretismos. En Telpusa, por ejemplo, tenemos el recuerdo de una pareja de Deméter que sólo se distinguen por su epiclesis, Erinis y Lusía⁶⁵⁵ (Jost 1985, 353). Incluso es posible que la verdadera díada no fuera la de Deméter-Despina, sino la de Despina-Ártemis y que la figura de Deméter se introdujera por influencia eleusina (Jost 1985, 335).

La figura de Despina se nos presenta como una especie de *Potnia Theron*, alejándose de la Core ática. En su culto se utilizan máscaras y sus fieles le ofrecen figurillas teriomórficas. La propia vestimenta de la diosa recuerda los ritos animalescos

con los que se la celebraba y otra de las deidades del santuario, Ártemis, situada a la derecha de Deméter, sostiene serpientes en sus manos y va vestida con una piel de ciervo y un carcaj, en el modelo de Ártemis cazadora, acompañada de una perra⁶⁵⁶, con rasgos procedentes, igualmente, de la Señora de los Animales, papel que Ártemis también cumple en el *Artemision* de Esparta (Jost 1985, 328). Esta Ártemis, representada como una muchacha joven, vuelta ligeramente hacia la derecha, adornada con unos pendientes sostiene, así mismo, una antorcha. Las serpientes de sus manos se han encontrado en varios pedazos de terracotas en las excavaciones del templo (Lévy 1967, 532).

Por su parte, Ánitos, el padre nutricio de Ártemis, armado⁶⁵⁷, luce barba e inclina la cabeza ligeramente a la derecha (Kavvadias 1893, 10) (**lám. XLVIII, fig. 77**). La presencia de un héroe junto a diosas, protegiéndolas o sirviéndolas, es un modelo extendido en el ámbito arcadio y que vemos también, por ejemplo, en el Heracles Dáctilo que acompaña a las Grandes Diosas de Megalópolis (Jost 1985, 344).

Bajo las imágenes de las diosas, quizá en el taburete donde se sentaban, y en los relieves de la base de las estatuas estaban representadas las imágenes de Curetes y Coribantes⁶⁵⁸, lo que nos remonta al universo mítico de Rea, presente a través de los Gigantes en el ámbito de Bato, muy cercano a Licosura. Además, los Curetes tienen un carácter civilizatorio que suaviza tanto el salvajismo orgiástico de los cultos a Despina como su propia naturaleza de seres antiguos, habitantes de las montañas, que carecían del conocimiento para construir casas⁶⁵⁹ y que, sin embargo, se preocuparon de enseñar a los hombres las técnicas de caza, de tiro al arco, de cuidado de los rebaños y obtención de miel, es decir, técnicas de imposición social sobre la naturaleza⁶⁶⁰, así como el manejo de las armas y de la danza armada⁶⁶¹.

⁶⁵⁵ Paus. VIII 25, 6.

⁶⁵⁶ Paus. VIII 37, 4.

⁶⁵⁷ Paus. VIII 37, 5.

⁶⁵⁸ Paus. VIII 37, 6.

⁶⁵⁹ Diod. V, 65.

⁶⁶⁰ Diod. V, 65.

5.2.3) Orgías y sacrificios

El tipo de ritos con los que se celebraba a la Despina de Licosura es una de las cuestiones candentes de la historiografía sobre Licosura. Las fuentes al respecto son variadas tanto en cantidad como en información, lo cual no sólo no aminora, sino que potencia el debate.

Las excavaciones en Licosura arrojaron, desde las primeras campañas, un buen número de terracotas votivas que combinan los rasgos humanos con los animales y que han sido interpretadas de muy diversos modos, en general todos ellos relacionados con el carácter místico que da a los cultos Pausanias⁶⁶² y que se ve refrendado por el hallazgo de lamparillas cultuales con representaciones orgiásticas⁶⁶³ y por la referencia explícita de la Ley de Licosura a la iniciación en los Misterios de la Diosa (Prott y Ziehen 1906, 197), así como por otras menciones epigráficas al culto⁶⁶⁴.

Las figurillas, terracotas de unos 15 cm., representan a unos seres con cuerpos humanos (algunos pueden identificarse como masculinos y otros es posible, pero no seguro, que sean femeninos), vestidos con togas, pero con cabeza de oveja o bóvido sobre la que suelen llevar un cesto (**lám. XLIX, figs. 78 y 79**). Aparecen con recurrencia en las cercanías del altar y del *megaron* —el centro de los ritos místicos— (Kourouniotis 1912, 143 y 148; Loucas-Durie y Loucas 1988, 29), cubiertas por una gruesa capa de cenizas pero sin restos de haber sido lamidas por las llamas, como si hubiesen sido arrojadas al fuego cuando éste estaba muriendo (Loucas-Durie y Loucas 1988, 30). Mezcladas con las figurillas⁶⁶⁵ se hallaron huesos de animales sacrificados así como placas con la marca del caduceo (Kourouniotis 1912, 143 y 155-159). Su datación es difícil, pero parece que no se remontan más atrás del s. II a. C., aunque las vestiduras de algunas sigan modelos del s. IV (Kourouniotis 1912, 155-158).

⁶⁶¹ Strb. X 3, 7.

⁶⁶² Paus. VIII 37, 7-10.

⁶⁶³ El uso de amapolas blancas en el rito (¿opio, adormideras?) se refleja en la Ley de Licosura (Prott y Ziehen 1906, n° 63, 197) y es otro referente más para defender el carácter orgiástico de los ritos.

⁶⁶⁴ IG V 2 515 B, lín. 10 (época augustea); IG V 2, 516 (ca. s. I. d. C.).

⁶⁶⁵ Sobre la referencia a estas estatuillas en la Ley de Licosura con el nombre de *agalmata*, ver Loucas-Durie y Loucas 1985-1986.

Las mismas figuras híbridas aparecen esculpidas en las bandas decorativas inferiores del manto de la estatua de Despina que se ha conservado (**lám. XLIX, fig. 80**). Las figuras se disponen en series superpuestas separadas por cintas y ramas con hojas. Bajo el ornamento del bordado hay once figuras vestidas con túnica larga hasta los pies. El torso es de una mujer y la cabeza, las manos y los pies proceden de diversos animales. Algunas tocan música, otras bailan y la mayoría andan con rapidez, en un gesto muy movido. La serie comienza en la parte más baja de la vestidura con dos figuras. La primera, quizá la cabeza de un asno, toca la cítara y la segunda, una cabeza de caballo, la doble flauta. Detrás hay otras figuras danzantes, una con cabeza de oso, la otra de cabra. Aquí se interrumpe la serie, ya que la vestidura se pega a la estatua. La siguiente serie acoge figuras con cabeza de cerdo, de cabra y quizá de caballo.

Una rama de mirto y una cinta separan esta línea de figuras de una segunda situada debajo compuesta de dos victorias aladas representadas sobre las dos caras opuestas del vestido. Cada una porta un candelabro con ambas manos. Detrás y al lado del candelabro hay algunos objetos difíciles de identificar (¿quizá serpientes?) y lo que parece un águila. En el manto del *peplos* se representan figuras de seres marinos, concretamente una nereida que “cabalga” sobre un monstruo marino precedida de un delfín. Después un tritón posa la mano derecha sobre un pequeño delfín y tiende la izquierda hacia una rama. En el nivel superior alternan rayos alados y águilas. Todas las figuras estaban policromadas (Kavvadias 1893, 10-11; Wace 1934, 107).

La interpretación de las figuras teriomórficas puede ser doble. Los primeros investigadores consideraron que se trataba de demonios-animales disfrazados de seres humanos (Dickins 1906-1907, 393-394)⁶⁶⁶, mientras que estudiosos más recientes piensan que tras las cabezas animales se esconden humanos disfrazados con máscaras. Las cestas sobre la cabeza posiblemente hagan referencia a alguna procesión de canéforas conectada con el culto. Estos ritos animalescos son conocidos en el mundo griego: las osas de Braurón también utilizan máscaras en sus ritos (Cook 1894, 162; Jost 1985, 329; Kahil 1977, 92-93), Pausanias nos cuenta que el sacerdote de Deméter

⁶⁶⁶ Lo mismo se ha supuesto para otros ritos de rasgos teriomórficos, como el de la Ártemis Brauronia (Kahil 1977).

en Fénéos llevaba a cabo la ceremonia con una máscara animal sobre su cara⁶⁶⁷ y en el santuario de Ártemis Ortia se encontraron unas estatuillas fechadas entre los ss. VII-VI a. C. que representan cabras erguidas sobre patas de cierva en posición danzante, interpretadas como la recreación de Ártemis rodeada de sus ninfas (Borgeaud 1979, 135).

El teriomorfismo animal es un rasgo característico, como he señalado, de los paisajes religiosos y simbólicos de la frontera suroeste. Eurínome tiene cola de pez y la Deméter Melena es una mujer con cabeza de caballo de cuya unión como yegua con el Poseidón-caballo nace Despina, adorada por seres a mitad de camino entre lo humano y lo animal. Esta procesión de seres imposibles nos sumerge en un universo primitivo que refuerza la antigüedad mítica (que no física) del santuario cívico de Licosura y que nos conduce directamente al ya referido esfuerzo por construir un pasado, esfuerzo que se refleja en el mantenimiento de una tradición que conecta el pasado recreado con el presente vivo en una carrera por acabar con el tiempo, por minimizar su importancia y evitar sus efectos.

Otra de las grandes aportaciones a nuestro conocimiento de los ritos de la Despina de Licosura nos la ofrece la llamada ley sacra de Licosura⁶⁶⁸, identificada en ocasiones con el *πινάκιον* del que habla Pausanias y del cual nos dice que se encontraba en el pórtico e informaba sobre los misterios de la diosa (τελετή)⁶⁶⁹. La ley, grabada sobre una estela calcárea y datable en el s. II a. C., regula la disposición en la que los fieles deben acercarse a la diosa (Loucas-Durie y Loucas 1985-1986 y 1994; Pikoulas y Mathaiou 1986). Puede hablarse de tres partes o de una ley original con dos “enmiendas”, como proponen Loucas-Durie y Loucas (1994).

La primera es una “ley suntuaria” que prescribe la austeridad para los fieles que se encaminen al templo, los cuales tienen prohibida la entrada en el mismo con joyas de oro, vestidos lujosos o zapatos. En el caso de que alguno incumpliera la prohibición tendría que entregar al templo los bienes exhibidos impropriamente.

⁶⁶⁷ Pausanias VIII 15, 3.

⁶⁶⁸ *IG* V 2, 514; Sokolowski 1969, n° 68; Ziehen 1906, vol. II, n° 63; Pikoulas y Mathaiou 1986.

⁶⁶⁹ Paus. VIII 37, 2.

La segunda parte indica una serie de obligaciones para presentarse a la diosa: la cabeza debe ir desnuda, con los cabellos sueltos, no pueden introducirse flores y las mujeres embarazadas tienen terminantemente prohibida la entrada, tabú de pureza bastante frecuente en el mundo griego.

La tercera versa sobre los sacrificios dedicados a Despina, tanto animales como incruentos. Los sacrificios animales deben ser de hembras de color blanco, mientras que los incruentos están basados en aceitunas, mirto⁶⁷⁰, miel, perfumes, lámparas, granos de mirra⁶⁷¹ y cebada⁶⁷², adormideras⁶⁷³ y ἀγάλαματα, identificadas estas últimas con las estatuillas teriomórficas mencionadas anteriormente. Dado el gran número de cenizas que se han encontrado en el *megaron* y a que la mayoría de las estatuillas han aparecido en contextos carbonizados, es de suponer que se arrojaron al fuego junto con otras ofrendas para alcanzar así a la diosa. El sacrificio de estatuas no es desconocido en el mundo griego: no obstante, *agalma* no tiene por qué significar siempre “estatua”, sino que también se emplea para referirse, en general, al objeto que causa el regocijo del dios⁶⁷⁴. Pausanias al hablar sobre los sacrificios nos informa de que los fieles ofrecían a la diosa las frutas de todo tipo de árboles cultivados, al igual que los adoradores de la Deméter Melena, a excepción de la granada, excepción esta que no puede por menos que recordarnos el papel de la granada en el rito eleusino⁶⁷⁵, aunque la granada también aparece vinculada a ritos secretos de otras deidades, como Hera⁶⁷⁶.

⁶⁷⁰ El mirto se relaciona directamente con Despina. De hecho, los animales para el sacrificio se quemaban con esta madera (Kavvadias 1893, 12). Además, Mírtilo, héroe vinculado al mirto, recibía sacrificios nocturnos en su supuesta tumba en Féneo (Paus. VIII 14, 10).

⁶⁷¹ En Ocilia (Etiopía) se le ofrendaban al Sol incienso, mirra y cinamomo, como tributo al fuego solar, que los consumía (Plin. *NH* XII, 90). La propagandística procesión de Tolomeo II que narra Ateneo contó con buenas cantidades de mirra para la ofrenda (Ateneo. II, 195-203).

⁶⁷² Los granos de cebada y otros cereales se utilizaban en la herboristería astrológica, como ofrenda preliminar en los sacrificios, así como en ritos funerarios y fundaciones y eran uno de los productos que formaban el *cyceon* eleusino.

⁶⁷³ Las adormideras son una planta especialmente vinculada a las deidades femeninas relacionadas con la tierra y la fecundidad, como Deméter, Core, Afrodita (Teócr. *Idi.* 7, 155-157; Paus. 2, 10, 4-5). Baumann (2000, 40) recoge una moneda siciliana en la que Aretusa es coronada por un manojo de espigas y adormideras. Los ejemplos son numerosos.

⁶⁷⁴ Plat. *Tim.* 37 C.

⁶⁷⁵ *H. Hom. Deme.* 371-374 y 411-413. Los iniciados en los ritos de Eleusis no podían comer granadas (Porf. *De abst.* IV 16).

⁶⁷⁶ Paus. II 17, 4.

Mientras que los sacrificios incruentos solían tener lugar delante del templo, el *megaron* se reservaba para los sacrificios de sangre. El rito que comenta Pausanias, caracterizado por una total libertad en la elección de las víctimas combinado con un sacrificio repentino y salvaje de las mismas, es curioso, sin paralelos directos en el mundo griego, aunque guarde ciertas relaciones con el culto a los Curetes en Mesenia, donde también se ofrendan todo tipo de animales sin un orden aparente⁶⁷⁷. La precisión de Pausanias respecto a la libertad para escoger a las víctimas choca con las prescripciones de la ley sacra que, como he indicado, precisa que las víctimas sacrificiales deben ser hembras y de color blanco. Creo, al igual que Jost (1985, 331), que o bien los ritos a los que se refiere Pausanias son distintos de los que marca la ley (en un mismo santuario hay cabida para diferentes tipos de culto) o bien el ritual cambió (cuatro siglos separan una información de otra, así que no es raro que las costumbres rituales fueran modificadas). Por supuesto, es posible que se trate de un error o malinterpretación del *Periegeta*, pero dado el especial interés de Pausanias que, a tenor de sus palabras, parece que fue iniciado en los misterios de Despina⁶⁷⁸, es poco probable que descuidara los detalles del culto.

La forma de sacrificar a las víctimas hace pensar en un culto orgiástico, puesto que “cada uno corta el miembro que le caiga a mano”⁶⁷⁹, como si se estuviese poseído por una manía dionisiaca, menádica o pánica como la que nos relata, por ejemplo, Eurípides en *Las Bacantes* o aquella que agitaba a los panoleptos y les conducía a un comportamiento inconexo e incontrolado, muchas veces encarnado en danzas extáticas⁶⁸⁰. Las danzas salvajes aparecen representadas en el manto de la diosa Despina en el que, como indiqué anteriormente, once figuras medio humanas medio animales danzan y tocan música en posiciones forzadas y poco naturales que parecen reproducir movimientos convulsivos (**lám. XLIX, fig. 80**).

Una de las características de los cultos orgiásticos y místéricos es la locura, el olvido de reglas y prescripciones sociales. La posesión enajena pero, al tiempo, libera de las restricciones de la lógica y del deber e incluso de uno mismo, dejando al hombre

⁶⁷⁷ Paus. IV 31, 9.

⁶⁷⁸ Paus. VIII 37, 9.

⁶⁷⁹ Paus. VIII 37, 8.

⁶⁸⁰ Aristof. *Av.* 1098-1099; Plat. *Leyes* 815 E.

en un estado tan primitivo que ni siquiera se reconoce ni se sabe humano y hasta los más elementales conceptos en los que se apoya el orden social se esfuman. El fiel acaba adentrándose en el reino de la confusión absoluta y, por tanto, de la total libertad sin normas. La danza alocada es una de las formas de expresión de esta absoluta pérdida de control y se relaciona directamente con uno de los habitantes del santuario de Despina: el dios Pan. La mitología olímpica le admite en su papel de jefe del coro de las ninfas⁶⁸¹ e incluso de los dioses⁶⁸² y lo sitúa en el centro de danzas extáticas y salvajes. Ya dice Menandro que a Pan “no hay que dirigirse en silencio”⁶⁸³ y el *Himno Homérico* le califica de amante del ruido⁶⁸⁴. No se le celebra en silencio, sino a través del alboroto y la risa (una de las manifestaciones del panolepto es precisamente el ataque de risa indiscriminado) y Aristófanes invoca sus ritos de danza⁶⁸⁵.

¿Llegaba el olvido de las reglas y los cánones de conducta hasta el extremo del sacrificio humano? La única fuente al respecto es el escritor cristiano Taciano de Siria que habla de sacrificios de sangre, supuestamente humana, a Ártemis en Megalópolis⁶⁸⁶. El único culto en el que la tradición sospecha que se llevaban a cabo sacrificios humanos es el del Liceo y allí no hay presencia alguna de Ártemis. Esta ausencia ha hecho pensar a Loucas-Durie que la Ártemis de la que habla Taciano es en realidad la Despina de Licosura, ya que también considera que ambas deidades son equivalentes y que los cultos orgiásticos se prestan a este tipo de prácticas (Loucas-Durie 1987-1988, 406; Loucas-Durie y Loucas 1988, 31). Teniendo en cuenta que no hay motivos para suponer la personalidad de Ártemis bajo la de Despina, que no hay fuente alguna que nos informe sobre sacrificios humanos a una Ártemis de Megalópolis, que la propia Megalópolis se encargó siempre de atenuar los aspectos menos “civilizados” de los cultos de su área y que Taciano es un cristiano converso que arremete en sus escritos contra los paganos con ferocidad, no creo que haya que analizar seriamente la opción de los sacrificios humanos en Megalópolis o Licosura.

⁶⁸¹ *H. Hom. Pan* 28-25.

⁶⁸² *Sof. Ay.* 698.

⁶⁸³ *Menan. Disc.* 430.

⁶⁸⁴ *H. Hom. Pan* 37.

⁶⁸⁵ *Aristof. Av.* 1098-1099.

⁶⁸⁶ *Taci. Ad. Graec.* 29.

En cuanto al sacerdocio, no contamos con mucha información y la que tenemos es muy tardía, pero es interesante resaltar una de las inscripciones del santuario ofrecida en honor a Nicasipo, hijo de Filipo, y a su mujer Timasístrata, hija de Onasícrates, un personaje que aparece en varias ocasiones en otras inscripciones referidas. Concretamente en esta⁶⁸⁷ se informa de que Nicasipo ejerció dos veces el sacerdocio de Despina y llegó a pagar de su bolsillo la celebración de los misterios de la diosa. Por estos y otros beneficios la gente de Licosura, agradecida, decidió dedicarles a marido y mujer sendos retratos en el santuario. Una copia del decreto en su honor se mandó a los archivos de Megalópolis y otra copia en piedra se exhibió en el mismo santuario. El decreto se fecha en el segundo sacerdocio de Nicasipo y en el año 32 según el emperador (κατὰ τὸν Σεβαστόν), es decir, en el 2 d. C., aunque el estilo de las letras sugiere una fecha posterior (Frazer 1913, 368-369).

El Pan del santuario de Licosura tiene una función oracular y de mantenimiento del orden social nada común en el dios, que se caracteriza precisamente por el abandono de la responsabilidad cívica y comunitaria y la inmersión en un mundo más caótico e incoherente. No obstante, pueden buscarse ciertos paralelos en el *μαντεῖον* del Liceo⁶⁸⁸. Esta no es la única referencia a un pan mántico. Sóstrato en el *Díscolo* se encarga de ofrecer un oráculo él mismo en lugar de Pan⁶⁸⁹ y cerca de Delfos, en el famoso antro coriciense consagrado a Pan y las Ninfas, se practicaba la adivinación por dados (Amandry 1984, 377-378 y 411). Incluso existe una tradición que explica cómo Apolo se apropió de las artes adivinatorias de Pan⁶⁹⁰, en la línea del enfrentamiento entre los viejos dioses y los olímpicos en la que se inscriben, por ejemplo, las luchas de Apolo con la Pitón o de Orestes con las Erinnias.

Aunque su función oracular se salga de lo corriente, no ocurre lo mismo con las relaciones que Pausanias le atribuye al dios y que redundan en el carácter de Pan como dios autóctono, arraigado a la tierra arcadia más que ningún otro y, por eso mismo, emparentado de un modo u otro con las grandes figuras de los mitos arcadios. En este

⁶⁸⁷ IG V 2, 516.

⁶⁸⁸ Porfi. *Antro* 20.

⁶⁸⁹ Menan. *Disc.* 571-572.

⁶⁹⁰ Apolod. I 4, 1.

caso es Érato, la esposa de Arcas, hijo de Calisto y nieto de Licaón quien inició las labores sacerdotales en el santuario, como profetisa del dios.

El padre de la diosa del lugar, Poseidón Hipio, cuenta con un altar⁶⁹¹. Como ya he recalcado anteriormente en varias ocasiones, Despina, según la leyenda figalia, es hija de Poseidón-caballo y Deméter-yegua. No obstante, la vinculación de Poseidón con los caballos no es exclusivamente arcadia: en Tesalia hizo nacer al primer caballo, Esquifo, golpeando la piedra con su tridente, prodigio que se conmemoraba con concursos hípicos⁶⁹², en Corinto fue padre de Pegaso, al que engendró en Medusa⁶⁹³, que aparece en ocasiones con cabeza de caballo (Jost 1985, 285), y también fue padre del caballo Arión⁶⁹⁴. Al engendrar vida en Deméter, diosa de la tierra, Poseidón demuestra su vinculación con la fecundidad y la fertilidad. Así mismo, su relación con el agua es muy fluida, al igual que la de las otras deidades características de la frontera suroeste. En el monte Artemisio, en Argos, se celebraban fiestas en honor de Poseidón en las que se arrojaban caballos a la fuente Dine⁶⁹⁵; el sacrilego Épito, que violó el *peribolos* del santuario de Poseidón Hipio en Mantinea, quedó ciego cuando una ola le dio en la cara⁶⁹⁶ y Píndaro decía que el dios habitaba en el Alfeo⁶⁹⁷.

Los últimos dioses que nombra Pausanias en el santuario son Ares, Afrodita, Apolo y Atenea⁶⁹⁸. Sobre la importancia de Apolo en el ámbito de la frontera suroeste, ya he tratado con anterioridad al referirme a los cultos de Basas. De todos modos, la presencia de Apolo en un santuario con multiplicidad de dioses es un hecho cotidiano, máxime cuando Ártemis también se encuentra en él. Desgraciadamente, con las fuentes existentes sobre Licosura no se puede trazar un razonamiento más puntual de los lazos que unían a Despina y Apolo.

Ares, por su parte, es un dios menor en Arcadia, al igual que en el resto de Grecia, aunque Clemente de Alejandría explicaba que algunas tradiciones situaban su

⁶⁹¹ Paus. VIII 37, 10.

⁶⁹² Hesiqui. s. v. ἵππιος Ποσειδών.

⁶⁹³ Apolod. III 3, 2 y 4, 2.

⁶⁹⁴ Paus. VIII 25, 8-9.

⁶⁹⁵ Paus. VIII 7, 2.

⁶⁹⁶ Paus. VIII 10, 3.

⁶⁹⁷ Pind. *Ol.* VI 58.

⁶⁹⁸ Paus. VIII 37, 12.

nacimiento en Arcadia, mientras otras lo hacían en Esparta o Tracia⁶⁹⁹. Los cultos arcadios a Ares destacan por su originalidad, como el Ares Ginecotas de Tegea, que entronca con la tradición de Marpesa como mujer luchadora que salvó a Tegea de sus enemigos lacedemonios⁷⁰⁰. Tanto en Megalópolis como en Licosura los altares a Ares se encuentran cerca de aquellos dedicados a Afrodita⁷⁰¹, posiblemente siguiendo las tradiciones míticas que los reconocían como amantes.

Afrodita, diosa menor en Arcadia, cuenta con dos estatuas, “una de mármol blanco y otra, más antigua (ἀρχαιότερον), de madera (ξύλου)”⁷⁰². Pausanias no utiliza en este caso el término *xoanon*, pero la idea de que la madera marca un estadio anterior en el discurrir temporal del arte griego está también presente. Probablemente las dos estatuas con sus diferentes materiales indiquen una actualización del culto, expresado a través de una estatua más antigua o de gusto arcaizante o, quizá, simplemente, más modesta, con otra monumental y costosa (Pirenne-Delforge 1994, 267).

En cuanto a Atenea, la diosa cuenta con su propio santuario y con una estatua de madera. Aparte, en el recinto sacro se han encontrado dos figurillas que la representan en actitud atacante. Una de ellas apareció en el edificio anexo al pórtico norte; la otra no es seguro que fuera hallada en Licosura, pues está descontextualizada, aunque parece que es de allí de donde procede. Ambas están hechas en bronce y pueden fecharse en el s. V a. C. Se trata de los únicos vestigios anteriores al s. IV que se han recuperado en Licosura junto con una estatuilla de un pastor, posiblemente procedente de Berecla y datable a principios del s. V, otra de un hoplita que se remontaría a la primera mitad del s. V y una de un toro que se halló en el *megaron* y que quizá pueda llevarse hasta la segunda mitad del s. VI, todas en bronce, al igual que las de Atenea (Jost 1975).

⁶⁹⁹ Clem. Alej. *Protrep.* II 29, 2.

⁷⁰⁰ Paus. VIII 48, 4-6. La guerra a la que atribuye este episodio mítico se fecharía *ca.* 560 a. C. (Casevitz 1995, 278). Aunque no pueden equipararse, la Marpesa de Pausanias comparte nombre con la valiente heroína que prefirió el amor humano de Idas al divino de Apolo, heroína que estaba también muy vinculada a Ares por lazos familiares (Apolod. I 7, 7-10). La valentía de la Marpesa de la *Periégesis* es equiparable a la de la argiva Telesilla (Paus. II 29, 8-9).

⁷⁰¹ Paus. VIII 32, 2-3.

⁷⁰² Paus. VIII 37, 12.

La sacralidad del complejo de Licosura se inscribe en la que impregna a toda el área circundante, jalonada por las grandes construcciones religiosas de la frontera suroeste: el monte Liceo y Basas. Pausanias también nos habla de las montañas Nomias, situadas a la derecha de Licosura, en las que habría un santuario al Pan Nomio. Este dios inventaría la siringa, su instrumento de expresión por antonomasia⁷⁰³, en dichas montañas, por lo cual también eran conocidas como Melpea, nombre de una localidad (χωρίον) de la zona⁷⁰⁴.

Las indicaciones de Pausanias son demasiado ligeras, posiblemente porque no visitó el lugar concreto y habla de oídas, lo cual ha dado lugar a varias suposiciones sobre la ubicación de estos montes e, incluso, sobre la posibilidad de que no se encontraran en Arcadia, aunque, en general, sí se admite su localización regional (Broucke 1993). Los viajeros del XIX las identificaron el monte Tetrazi (Frazer 1913, 389) y Kourouniotis (1903, 169, n. 1) propuso identificarlas con un pequeño santuario a Pan en el Liceo, pero acabó deponiendo la idea y no se han llevado a cabo más indagaciones destacadas, de modo que continuamos desconociéndolo casi todo sobre el culto del Pan Nomio a excepción de que se inscribe dentro del culto a Pan en los montes, relacionado con su naturaleza animalésca, de rasgos caprinos.

Casi todas las fuentes relacionan a Pan con las montañas y los montes de Arcadia⁷⁰⁵ y el epíteto montaraz se repite incesante⁷⁰⁶. Sus santuarios en montañas imprimen una personalidad propia al lugar⁷⁰⁷ y, en ocasiones, toda la montaña le está consagrada, como el Lampea⁷⁰⁸ (la montaña más intransitable del Peloponeso, cuna del Erimanto) o el Ménalo⁷⁰⁹. Se trata de una sacralización del paisaje que no necesita monumentalizar ni visibilizar los lugares sacros para que los fieles los sientan como tal. Quienes se acercaran al Ménalo, al igual que aquellos que ascendieran por las laderas del Liceo, eran conscientes de que estaban pisando terreno sagrado.

⁷⁰³ Aq. Tac. *Leucip.* VII 5, 6-8; Virg. *Bucol.* II, 34; VIII, 26; Hig. *Fab.* 274.

⁷⁰⁴ Paus. VIII 38, 11.

⁷⁰⁵ H. Hom. *Pan*; Sof. *Ay.* 697-698; Cal. *H. Dian.* 97; *Ant. Palat.* VI, 334; IX, 337; XII, 128; *Pap. Ox.* 662; Virg. *Bucol.* VIII, 22-26; Ov. *Fast.* 268-280; Sil. Ital. *Pun.* XIII, 302; Paus. VIII, *passim*; Neme. *Bucol.* III, 17.

⁷⁰⁶ Eur. *Ifig. Táur.* 1125-1131; *Ant. Palat.* VI, 154; XVI, 226; Non. *D.* V, 269; VI, 275...

⁷⁰⁷ Paus. VIII 38, 5 (monte Liceo) y 54, 6-7 (monte Partenio).

⁷⁰⁸ Paus. VIII 24, 4.

⁷⁰⁹ Paus. VIII 36, 8.

5.3) El monte Liceo: la deconstrucción de una imagen

La primera referencia al mito de Licaón que ha llegado hasta nosotros es la de Hesíodo⁷¹⁰ y un escolio a Eurípides relaciona directamente el origen del culto en el monte Liceo con la figura de Licaón⁷¹¹. El mito es, pues, arcaico cuando menos anterior al s. VII. No obstante, hay que esperar a época helenística y romana para que el mito vuelva a cobrar vida en la pluma de diversos autores, en su mayoría literatos, que recuperaron las diferentes versiones que de él circulaban en compilaciones mitológicas, caso de Apolodoro, Licofrón, Ovidio, Higino, Lactancio, Nono o Arnobio⁷¹², o a través de referencias dentro de sus obras literarias. Los Padres de la Iglesia también se hicieron eco del mito de Licaón como un medio de constatar las atrocidades condenables a las que se entregaban los paganos en sus orgías, exagerando el papel de los sacrificios humanos⁷¹³.

La versión más extendida del mito es la que nos transmite Apolodoro⁷¹⁴, que nos presenta a un Licaón hijo de Pelasgo y Melibea (una oceánide) o Cilene (una ninfa) y nieto de Zeus y Níobe, que engendró 50 hijos en varias mujeres. Sus hijos, al igual que él, superaban a los demás hombres en orgullo e impiedad (ὕπερηφανία; ἀσεβεία), lo que demostraron ofreciendo a Zeus (disfrazado de jornalero) las entrañas de un niño mezcladas con las de otras víctimas de sacrificio. Pausanias se recrea en el ritual, comentando cómo Licaón esparce la sangre de la víctima en el altar de Zeus *Lykaios*, cual experto sacrificador⁷¹⁵, y Nono y Ovidio introducen otro aspecto más del ritual, al especificar que la carne de la víctima fue quemada⁷¹⁶ o parcialmente hervida⁷¹⁷. La personalidad de la víctima es también objeto de controversia porque

⁷¹⁰ Hes. Frag. 163.

⁷¹¹ Schol. Eur. *Or.* 1646.

⁷¹² Apolod. III 8, 1; Ov. *Met.* I 198-239; Licof. *Alex.* 480-481 con escolios; Arnob. *Adv. Gent.* IV 24; Non. *D.* XVIII 20; Paus. VIII 2,3-4; Hig. *Fabu.* 176 y *Astr.* II 4.

⁷¹³ Clem. Aleja. *Protr.* II 36, 5; S. Agust., *De civit. Dei* XVIII 17.

⁷¹⁴ Apolod. III 8, 1.

⁷¹⁵ Paus. VIII 2, 3.

⁷¹⁶ Ov. *Met.* I 226-227.

⁷¹⁷ Non. *D.* XVIII 21.

mientras Apolodoro y Pausanias hablan de un niño⁷¹⁸, Servio lo hace de un huésped de Licaón⁷¹⁹ y Ovidio de un moloso⁷²⁰.

Aunque la idea no parte de Licaón sino de su hijo mayor, Ménalo, Licaón participa en el banquete. Al darse cuenta Zeus de en qué consistía la hospitalidad de los Licaónidas, se enfureció, volcó la mesa⁷²¹ del banquete, que había tenido lugar en Trapezunte (como ya indiqué, la etimología mítica hizo derivar el nombre de Trapezunte de la mesa –τράπεζα- donde se sirvió la comida sacrílega), y fulminó a Licaón y sus hijos con el rayo. La versión de Pausanias difiere aquí en un elemento esencial: para el Periegeta, Licaón no es fulminado por Zeus, a pesar de que Pausanias sí lo considera responsable directo del sacrificio, sino que él mismo se convierte en lobo, dejando el reino a su hijo mayor, Níctimo⁷²². Ovidio e Higino funden ambas versiones defendiendo que Zeus fulmina la casa de Licaón y a él lo transforma en lobo⁷²³. Para Apolodoro, por el contrario, Níctimo, era el hijo pequeño y fue el único que se salvó porque Gea se interpuso y consiguió aplacar la cólera de Zeus. Níctimo, pues, como único hijo vivo de Licaón, le sucedería en el trono. Bajo su reinado tuvo lugar el diluvio de Deucalión, quizá a modo de castigo por la deplorable acción de Licaón⁷²⁴.

El mito, como puede observarse incluso en una lectura rápida, acoge imágenes muy variadas, personajes cargados de simbolismos y escenarios diversos sobre los que dominan algunas ideas bastante complejas por la multiplicidad de significados que encierran. Todo ello merece un análisis cuidadoso que en este caso he denominado “deconstrucción”, entendiendo por tal una aproximación al paisaje que resalta la representación y la existencia de capas de significado que hacen de los paisajes metáforas sociales. A través de la localización contextual de dichos paisajes es posible

⁷¹⁸ Paus. VIII 2, 3. Non. D. XVIII 21 especifica que el niño era Níctimo, hijo de Licaón; Higino *Astr.* II 4 dice que era el mismísimo Arcas y un escolio a Pind. *Ol.* IX 78 convierte a Azán, hijo de Licaón, en el sacrificado.

⁷¹⁹ Serv. *Comm. Virg. En.* I 731.

⁷²⁰ Ov. *Met.* I 226-227.

⁷²¹ Piccaluga señala la posible función sacra de esta mesa. Pausanias, por ejemplo, dice que Licaón sacrificó a su víctima directamente sobre el altar (βωμός) de Zeus *Lykaios* (Paus. VIII 2, 3).

⁷²² Paus. VIII 2, 3-4.

⁷²³ Higin. *Astr.* II 4; Ov. *Met.* I 240-243.

⁷²⁴ Apolod. I 7, 2. Del diluvio también hablan Ov. *Met.* I 260-346; Serv. *Com. Virg. Bucol.* VI 41.

extraer de ellos la multiplicidad de significados que los construyeron en el pasado y los construyen en el presente (Cosgrove 1990, 5)⁷²⁵.

5.3.1) Primera imagen: el *oros*

En el apartado 4.2.1 apuntaba la diferencia conceptual entre un santuario extraurbano, que puede estar situado en una montaña, y un santuario de montaña. La diferencia entre ambos conceptos no nace de cuestiones físicas, pues la elevación orográfica sobre la que se sitúan puede tener las mismas características geomorfológicas. El matiz, lo que diferencia a un santuario extraurbano enclavado en una montaña y a un santuario de montaña, fundido con la misma, incapaz de existir sin ella porque ella le proporciona su razón de ser, es una cuestión de percepción.

En el caso de santuarios como el monte Liceo, el valor de la montaña como entidad supera a la vinculación política del santuario con su polis o con su comunidad aunque dicha vinculación, por supuesto, existe, ya que son la comunidad y sus dirigentes quienes, a partir de un momento dado, deciden sacralizar un hito del terreno y, con ello, incluirlo en su territorio, dominarlo, ordenarlo y apropiarlo o bien ignorar la potencialidad sacra del mismo. La “montaña” es una interpretación, puesto que sus peculiaridades no le vienen dadas tanto por características físicas tales como la altitud o el relieve como por su oposición ideológica a la comunidad, a la aldea, a la ciudad y al estado, es decir, al mundo controlado, a la civilización. Precisa cierta elevación física, pero picos tan dispares como los del Liceo, a 1420 m. o los del Cronión, a 123 m., fueron igualmente calificados como *ὄρος* por los antiguos⁷²⁶.

Nuestra concepción de la montaña es profundamente profana. Lugares de recreo y divertimento, balnearios de reposo saludable o escenarios de deportes de

⁷²⁵ El concepto de deconstrucción y sus implicaciones ha dado lugar a innumerables estudios. Me limito a señalar una breve bibliografía que complementa a la escueta definición escogida, pues una mayor precisión o ulteriores explicaciones complicarían, creo que innecesariamente, el análisis: Derrida 1984 y 1997; Lyotard 1986 y 1987; Anderson 2000; Foucault 1979, 1983, 2004; Jameson 2002; Peretti 1989.

⁷²⁶ Pausanias utiliza *ὄρος* tanto para nombrar al Liceo como al Cronión (Paus. VIII 38, 2; V 21, 2 y VI 20, 1); por su parte, Estrabón también utiliza el término *ὄρος* en relación con Cinto, en Delos, una elevación de 113 m. (Strb. X 5, 2).

riesgo, distan mucho de funcionar como un *axis mundi*, como canalizadoras de energías divinas o como asientos de lo sacro. En el mundo antiguo, sin embargo, la montaña fue vista con sobrecogimiento y devoción, con una mezcla de temor y reverencia que escapaba en parte al prosaico mundo de los hombres para adentrarse en el de los dioses (Tuan 1974, 71). El poder del simbolismo construye la montaña en mayor medida que los accidentes geológicos puesto que éstos sólo le otorgan una forma, mientras que la apropiación del lugar por parte de los seres humanos le confiere un sentido, una razón de ser, un pasado, un presente y un futuro inmediato en el que existir en la mente de alguien. R. Buxton lo ha definido con precisión al sentenciar: “A mountain is in the eyes of the beholder” (Buxton 1994, 81). No obstante, la montaña, al igual que cualquier otro paisaje, forma parte directa de la comunidad que lo construye.

La esencia de la montaña en Grecia es la representación de la oposición, pero de una oposición controlada y comunitaria. Si la montaña se hubiese concebido de una forma aislada, ajena a las necesidades humanas, un lugar terrible del que hay que huir, no existirían tantos nexos de unión entre la comunidad y las montañas que forman parte de sus paisajes mentales. No son sólo las procesiones religiosas las que unen el núcleo cívico con la montaña⁷²⁷, también los carboneros⁷²⁸, los pastores⁷²⁹, los cazadores⁷³⁰, los leñadores⁷³¹, además de actuar como nudos de comunicaciones y lugares de refugio para los viajeros y comerciantes en ruta⁷³² o para poblaciones devastadas⁷³³, pasos estratégicos para los soldados en época de guerra⁷³⁴ y escondrijos irreductibles para los bandidos y salteadores en cualquier momento⁷³⁵. La propia organización socio-económica incluye a la montaña pues todo espacio que ofrezca posibilidades de supervivencia a una comunidad humana le ofrece también formas de entender el mundo y de interpretarlo.

⁷²⁷ Procesión al templo de Apolo Parrasio en el Liceo (Paus. VIII 38, 8); procesiones báquicas al Parnaso (Paus. X 4, 3)...

⁷²⁸ Andoci. frag. 4.

⁷²⁹ Longo *passim*; Sof. *Edi. rey* 1113; Apolod. III 12, 5.

⁷³⁰ Jen. *Cineg.* IX 11 y 17; Paus. III 20, 4.

⁷³¹ Teocr. XVII 9-10.

⁷³² Paus. VIII 12, 8 y 55, 6; X 22, 8 y 33, 3.

⁷³³ Paus. I 40, 1; IV 34, 10 y X 6, 2; Apolod. I 7, 2.

⁷³⁴ Hdt. VIII 32; Paus. IV 17, 10 y 24, 6.

⁷³⁵ Luc. *DMort.* XXII 2; Hom. *Il.* III 10-11; Paus. VIII 4, 6.

Las fuentes remiten continuamente a una montaña peligrosa. Es un lugar violento, cuna de seres monstruosos y/o divinos que bajan hasta la llanura para castigar a las poblaciones circundantes (los centauros⁷³⁶, los Gigantes⁷³⁷, los Titanes⁷³⁸, la Esfinge⁷³⁹), escenario de muertes tenebrosas (Acteón devorado por sus propios perros⁷⁴⁰, Penteo despedazado por su madre y su hermana⁷⁴¹, Calisto cazada por su hijo⁷⁴²), de acciones amorales (abandono de niños⁷⁴³, asesinatos⁷⁴⁴) o anormales (huida de las hijas de Preto⁷⁴⁵ o deseo de Fedra de seguir a Hipólito a la montaña⁷⁴⁶) y de metamorfosis desestructuradoras (Tiresias convertido en mujer en el Cileno⁷⁴⁷; Acteón en ciervo en el Citerón⁷⁴⁸) que tienen su reflejo en los ritos con los que la comunidad se apropia de este espacio tan cruel (sacrificios humanos, canibalismo y licantropía en la cima del Liceo; desmembramientos y consumo de carne cruda en las Dionisiacas; orgías y travestismo en honor a Ártemis...). Además, son terriblemente viejas, plenamente autóctonas, y en ellas, *in illo tempore*, habitaron los dioses⁷⁴⁹, pasaron su infancia y adolescencia los héroes⁷⁵⁰ o encontraron los hombres su primer refugio⁷⁵¹.

Las montañas constituyen ese lugar a medias ritualizado en el que, sin salir de los límites del territorio, el hombre puede acercarse a los dioses, puede olvidar por unos instantes su humanidad y las cargas que ella conlleva para acercarse al mundo bestial de las divinidades. Son espacios de trasgresión adoptados por la sociedad y, por

⁷³⁶ Hom. *Il.* I 267-268; II 743; Apolod. II 5, 4.

⁷³⁷ Paus. VIII 36, 2. En ocasiones, los mitos convierten a las deidades asociadas a las montañas en Gigantes, alcanzados por el rayo de Zeus, como en el caso del monte Encélado, Gigante nacido de la tierra (Paus. VIII 47, 1; Higin. *Fab. prol.* 4).

⁷³⁸ Hes. *Teog.* 632.

⁷³⁹ Paus. IX 26, 2.

⁷⁴⁰ Apolod. III 4, 4.

⁷⁴¹ Eur. *Bac.* 1083-1153.

⁷⁴² Eratost. *Cat.* VIII; Paus. VIII 3, 6-4, 1; Higin. *Astr.* II, 1; Ov. *Met.* II, 409-510; Ov. *Fast.* II, 155-190.

⁷⁴³ Edipo en el Citerón (Sof. *Edi. rey* 718 y 1028; Eur. *Fenic.* 26 y 803-805; Apolod. III 5, 7), Télefo en el Partenio (Paus. VIII 54, 6), Anfión y Zeto cerca del Citerón (Paus. I 38, 9), Paris en el Ida (Apolod. III 12, 5).

⁷⁴⁴ Luc. *DMort.* XXII 2; Licurgo (Apolod. III 5, 1).

⁷⁴⁵ Paus. VIII 18, 7.

⁷⁴⁶ Eur. *Hip.* 232-238.

⁷⁴⁷ Apolod. III 6, 7.

⁷⁴⁸ Apolod. III 4, 4.

⁷⁴⁹ Hermes en el Cileno (*H. Hom. Hermes* 1-5); Musas en Pieria, cerca del Olimpo (Hes. *Teog.* 53); Zeus en el Ida, en el Liceo y en el Ítome (Paus. IV 33, 1 y VIII 38, 2).

⁷⁵⁰ Télefo en el Partenio (Paus. VIII 54, 6); Edipo en el Citerón (Sof. *Edi. rey* 718 y 1028; Eur. *Fenic.* 26 y 803-805; Apolod. III 5, 7); Jasón (Pind. *P.* IV 102-103), Aquiles (Apolod. III 13, 6), Asclepio (Pind. *P.* III 5-8; Apolod. III 10, 3) y Acteón (Apolod. III 4, 4) en el Pelión.

lo tanto, domesticados, aunque su función sea recordarle al hombre que fuera de los estrechos límites en los que transcurre su vida existe un mundo que no comprende y que no domina. Por eso son lugares de encuentro de lo que no debería encontrarse como, por ejemplo, los dioses con los hombres (Pan y Filípides en el Partenio⁷⁵², Hesíodo y las Musas en el Helicón⁷⁵³, Pan y Píndaro en el Citerón⁷⁵⁴; Tetis y Peleo, que se casan en el Pelión⁷⁵⁵), así como hábitat de figuras semidivinas que personifican las fuerzas naturales, como las ninfas, calificadas con frecuencia de “montaraces”⁷⁵⁶ o enclave legendario de iniciación (Calame 1992, 104-105), como el Liceo.

Por tanto, la montaña es sagrada por la innegable vejez de su esencia, por la vida que en ella se ha desarrollado desde tiempos inmemoriales, por la tendencia de los dioses a habitar en ella, a alimentarse en ella y a extraer su poder de ella, por la variedad de seres divinos y/o demoníacos que la pueblan, por lo agreste de sus cimas, por lo elevado de sus cumbres... en una palabra, por sí misma. Por tanto, no necesita de la monumentalización que suele ir aparejada a un santuario extraurbano, ya que no necesita demostrar su poder; el poder, simplemente, existe, es percibido, es real y no se encuentra tan estrechamente asociado a los avatares políticos de las comunidades como el santuario extraurbano, que nace para definirlas, como una decisión unilateral del ser humano que quiere ofrendar a los dioses. Sin embargo, las montañas fueron elegidas por los propios dioses como residencias, mucho antes de que los humanos fueran capaces de desarrollar comunidades organizadas y aún menos *poleis*.

La percepción que confería su carácter sagrado a las montañas es la causa de que los santuarios de montaña no se caractericen, en una primera etapa del desarrollo de las comunidades, por la monumentalización, pues el poder que irradia el lugar equivale, en los ojos de quienes lo miran, a un complejo monumental. No será hasta época clásica cuando la necesidad de monumentalización que los santuarios

⁷⁵¹ Plat. *Ley.* 677 A-C; Apolod. I 7, 2.

⁷⁵² Hdt. VI 105.

⁷⁵³ Hes. *Teog.* 22-24.

⁷⁵⁴ Tras la repentina irrupción de Pan en la escena ateniense tras el episodio de Filípides, el dios cabra se introdujo con éxito en Beocia. Incluso se llegó a crear una leyenda según la cual el *Himno a Pan* de Píndaro era una contribución del poeta al dios después de haberse encontrado con él en el Citerón (Haldane 1968, 21).

⁷⁵⁵ Apolod. III 13, 5.

extraurbanos experimentaron a partir del s. VIII alcance a los santuarios de montaña, desvistiendo un tanto al *oros* del poder cuasi mágico que le acompañó durante gran parte de su historia.

Modificadas las circunstancias de las poblaciones rurales con el desarrollo de los núcleos urbanos y de unas relaciones de poder que configuran un paisaje político más amplio y complejo, los cultos de montaña decaen o evolucionan hacia realidades diferentes (Polignac 1998, 148). Las montañas pasan de ser límites del entorno humano a hitos periféricos y sus funciones rituales, sus orígenes míticos, sufren una transformación, acercándose más al concepto extraurbano y alejándose del intrínsecamente liminal que las había caracterizado. Las nuevas necesidades socio-económicas modifican el espectro religioso y la percepción se adapta a los cambios reconstruyendo los paisajes.

Este proceso de adaptación a los cambios sociales por parte de un concepto religioso como es el *oros* puede seguirse con detenimiento en el caso del monte Liceo, santuario de montaña de vida muy larga y, por ello mismo, bastante azarosa.

5.3.1.a) La cima del poder

La geología del monte Liceo la componen tres macizos montañosos: el monte San Esteban, que alza su cumbre hasta los 1420 m., el pico más alto del monte Liceo; el monte San Elías, a 1382 m. de altitud, y un pequeño valle a 1200 m. entre ambas cumbres llamado Kato-Kambos. Es entre el monte San Elías y el valle donde se encuentran las ruinas del complejo consagrado a Zeus *Lykaïos*, aunque el monte en su totalidad gozaba de la protección y la presencia del dios máximo, el dios que desde la cumbre controlaba los fenómenos atmosféricos y regía la vida de las comunidades parrasias que lo rodeaban, funcionando como el santuario enseña de los parrasios (**lám. L, fig. 81**).

⁷⁵⁶ *H. Hom. Pan* 4-5, 18-23; *Eur. Hel.* 185-190; *Aristof. Ran.* 1345; *Cal. Epigrama XXII*; *Ant. Palat.* VI, 334; *Teoc. Idil.* VII, 91-95.

La cumbre del monte San Elías alberga el altar de Zeus *Lykaios* y, veinte metros más abajo, el *temenos* dedicado a este dios (lám. LI, figs. 82 y 83). La presencia de Zeus en Arcadia no es tan frecuente como la de otras deidades olímpicas, pero en la frontera suroeste su figura es especialmente escasa, a pesar de lo cual parece muy arraigado en los mitos. De hecho, las fuentes hablan del nacimiento de Zeus en Cretea, localidad del Liceo, como una tradición local⁷⁵⁷. Mientras que la leyenda de Metidrion concedía primacía a la madre, en el Liceo Rea carece de un papel destacado, siendo sustituida por el hijo y sus ninfas curótrofes, Hagno, Tisoa y Neda, tres nombres inscritos en la toponimia parrasia. Por otra parte, el Zeus *Lykaios* no se identifica exactamente con la imagen del Zeus olímpico tradicional ni, por tanto, con sus necesidades. El Liceo, el *oros* por antonomasia de los parrasios, su Olimpo, como lo llama Pausanias, su referencia religiosa más preeminente⁷⁵⁸, no requería de una intervención humana que alterara su estructura física, ya de por sí destacada, diferenciada del resto del paisaje, al que dominaba claramente desde su altura, sino simplemente de una mirada que construyera su sacralidad, y los parrasios nunca dejaron de mirar hacia el Liceo.

Incluso cuando Megalópolis los absorbió y perdieron su entidad política para fundirse en la de la nueva polis, las elites megalopolitanas continuaron honrando al Zeus *Lykaios* con especial dedicación, demostrando así la importancia que el culto tenía para los nuevos ciudadanos. No sólo continuaron los ritos y fiestas en la cima del Liceo, sino que se construyó una réplica exacta del santuario al Zeus *Lykaios* en el corazón mismo de la nueva capital. El doblete cultural, la duplicación ritual, refuerza la sacralidad del monte y del culto en él llevado a cabo y, al trasladarlo, Megalópolis expresa su deseo de compartir la gracia que el dios dispensa a sus fieles (Jost 1994, 229).

El altar de Zeus *Lykaios* consiste en una elevación artificial de 30 m. de diámetro por 1,5 de altura de tierra ennegrecida por las cenizas y cubierta con piedras desde el cual “se ve el Peloponeso en su mayor parte”⁷⁵⁹ (Yavis 1949, 214). Al

⁷⁵⁷ Paus. VIII 38, 3.

⁷⁵⁸ Paus. VIII 38, 2.

⁷⁵⁹ Paus. VIII 38, 7.

estudiar el área no debe olvidarse que esta posición de dominio no responde únicamente a cuestiones religiosas en abstracto (la altura como morada divina, la relación de Zeus con los fenómenos meteorológicos...), sino también en concreto, es decir, vinculadas al discurrir socio-económico y político, como ocurría en Basas. No en vano, ya expliqué en la introducción que tanto Figalía como Parrasia forman cierta unidad perceptiva, a pesar de no haber sido nunca una unidad administrativa ni política. La posición del Liceo es una enseña de poder frente a los enemigos, los espartanos, y también frente a los aliados, mesenios y figalios⁷⁶⁰. Como puede verse en la **lám. XXVI, fig. 37**, Basas y la frontera con Mesenia, con el Hira como punto de referencia, son visibles desde el Liceo que, a su vez, es visto desde ellas.

El enclave, además, mantiene una relación, más que evidente, con la economía parrasia, pues el Liceo es uno de los puntos de la ruta trashumante que cruza toda la frontera suroeste (Cooper 1996, 45) (**lám. XX, fig. 28**). La relación política entre Mesenia y el Liceo existe. De hecho, como ya he comentado en anteriores ocasiones, la monumentalización de Basas coincide con el auge de los asentamientos mesenios en las proximidades del monte Liceo, hacia el 650. Pausanias, por su parte, comenta la estrecha relación entre los mesenios y el Liceo, pues los habitantes de éste ofrecieron asilo a los mesenios huidos tras la derrota frente a Esparta en la Guerra de Tirteo⁷⁶¹. No obstante, el Liceo es preferentemente un santuario que mira hacia la comunidad que lo construyó más que hacia el exterior de la misma. Aglutina, religiosa y simbólicamente, a las comunidades parrasias, dándoles un punto de referencia sacro.

Referirnos a la cima del Liceo no es hacerlo a un templo, ni a un santuario, ni siquiera a una construcción, sino simplemente a un espacio reducido, a “un montón de piedras (γῆς χῶμα)”⁷⁶² con cierta concentración de huesos de animales pequeños sacrificados y gruesas piedras. Delante del altar se alzaban dos columnas orientadas al este y coronadas por águilas, de cuyas basas se hallaron algunos restos (**lám. LI, fig. 82**). Se ha propuesto que estas columnas estuvieran situadas en la cima con el propósito de determinar los solsticios y equinoccios a través de las sombras

⁷⁶⁰ Paus. IV 22, 2.

⁷⁶¹ Paus. IV 23, 3.

⁷⁶² Paus. VIII 38, 7.

proyectadas, relacionando esta práctica con el carácter meteorológico de Zeus, aunque no hay referencias a ello y, por lo tanto, es una hipótesis difícil de contrastar (Frazer 1913, 385). Ideas similares expusieron Cook y Mylonas. El primero, basándose en la doctrina pitagórica de la Vía Láctea y el “pilar de luz”, consideraba que las columnas del Liceo habían sido concebidas como puntales del cielo que lo conectarían con la tierra (Cook 1914 vol. II, 44-46), mientras que el segundo sugirió que las columnas eran un indicio de ritos de raíces cretomicénicas posiblemente asociados con creencias astrológicas y astronómicas (Mylonas 1943).

En cuanto a las águilas, aparecen también en la iconografía del Zeus *Lykaios* en sendas estatuillas de bronce a él dedicadas en las inmediaciones del altar, una de ellas datada en el s. VII, la otra en el V (Kourouniotis 1904, 180-184 y 194; Lamb 1925-1926, 143-144). Incluso se ha conservado una estatuilla de un águila broncea con las alas dobladas (Lamb 1925-1926, 146; Kourouniotis 1904, 195-196). Aunque el águila se popularizó como uno de los emblemas de Zeus en época clásica, no siempre estuvo asociada al dios. Homero, por ejemplo, presenta a Zeus con el rayo en una mano, pero no habla del águila, como tampoco lo hace Hesíodo, y en las imágenes de Zeus ofrendadas en Dodona no hay águilas (Welles 1947, 185). Sin embargo, en el Liceo tanto un elemento como el otro adornan al dios desde el s. VII, cuando se fecha una de las estatuillas de bronce referidas⁷⁶³. Esta estatuilla es la primera representación griega en la que Zeus porta un águila (Welles 1947, 186⁷⁶⁴).

En cuanto a los restos de sacrificios, nada de huesos humanos, sólo los dos bronceos representando a Zeus *Lykaios*, otros tres de Hermes, datados en el V, y uno de un joven con clámide y pétaso, algunos fragmentos de cerámica, lámparas y tejas, una figurilla de terracota deformada, cuchillos de hierro, pequeños trípodes de bronce e incluso una moneda egineta del s. VI (**lám. LII, fig. 84**). Todos estos restos se datan entre el s. VI y el IV a. C., aunque el culto se atestigua en otras partes del monte hasta el s. II d. C (Jost 1985, 180; Lamb 1925-1926, 145; Kourouniotis 1904, 201-203). El mismo Kourouniotis, responsable de la excavación, reconocía que los trabajos fueron superficiales y que, por tanto, la ausencia de restos posteriores al s. IV no refleja

⁷⁶³ MN Atenas 13206.

⁷⁶⁴ Este autor resume las ideas de Mylonas, *CJ*, 41, 1945, 203-207.

probablemente la historia del yacimiento, sino la de las excavaciones (Kourouniotis 1904, 168).

Una línea de diez basas cuadradas separadas entre sí por espacios de 7 metros conecta el altar con el *temenos*, situado a 20 m. de la cumbre, en una pequeña llanura de 55 x 120 m. conocida como Taverna, cuyos límites están marcados por un alineamiento de piedras. El camino simbólico entre el altar y el *temenos* o *abaton* rubrica la unión de ambos núcleos sacros. Alrededor del *temenos* se hallan fragmentos de columnas dóricas datables en el s. V a. C., época en la que el Liceo comienza ya a convertirse en un núcleo de posibilidades políticas exportables. Junto a las basas, pedestales para las ofrendas y exvotos en un arco cronológico que abarca desde el s. VII al IV a. C. Muy probablemente esta línea no fuese sino parte de una vía procesional que, a modo de cordón umbilical, comunicara los dos puntos especialmente sacros del monte, monumentalizando lo que en épocas pasadas había sido sacro simplemente por existir (Jost 1985, 181).

El *abaton* es uno de los recintos sacrosantos del Liceo y por ello sus límites, según cuenta Pausanias⁷⁶⁵, no podían ser traspasados. El castigo para aquellos que incumplieran la prohibición era fatal, sea cual sea la tradición que sigamos. La más antigua se refiere a la pérdida de la sombra⁷⁶⁶, pero no es la única, pues otras fuentes hablan de la muerte en el plazo de un año⁷⁶⁷, la muerte por lapidación⁷⁶⁸, o el destierro en Eléuteras (esta última sólo si la trasgresión del tabú se producía involuntariamente, lo que añade un elemento moral a la sanción⁷⁶⁹). Un fragmento de Hesíodo cuenta cómo se aplicaba en un nivel mítico el castigo, concretamente en la figura de Calisto quien, a pesar de haber traspasado el *abaton* desconociendo la ley que lo protegía, fue perseguida por su propio hijo y por los arcadios. El parentesco que unía a Licaón con Calisto apiadó a Zeus que, antes de que se cumpliera la implacable sentencia, la

⁷⁶⁵ Paus. VIII 38, 5.

⁷⁶⁶ Plb. XVI 12, 7-10, citando a Teopompo; Plut. *Cuest. Grie.* XXXIX; Paus. VIII 38, 5.

⁷⁶⁷ Paus. VIII 38, 5.

⁷⁶⁸ Plut. *Cuest. Grie.* XXXIX.

⁷⁶⁹ Plut. *Cuest. Grie.* XXXIX.

convirtió en la Osa Mayor, regalándole así una suerte de inmortalidad compensatoria⁷⁷⁰.

Traspasar los límites del *abaton* suponía ofender al dios, mancillar un espacio impracticable, escogido por la propia deidad para su epifanía⁷⁷¹; de ahí la ferocidad de los castigos. Quienes son incapaces de reconocer los límites de lo sacro no pertenecen a la comunidad, puesto que la comunidad se define por el común acatamiento de las normas. Quienes incumplen las leyes impuestas por los mismos dioses, esas leyes no escritas, rubricadas por la tradición y sólo por la tradición modificables, demuestran que no se preocupan por el bienestar del conjunto y, por tanto, no merecen pertenecer al grupo. Las leyes divinas funcionan a modo de metáfora de las humanas y tanto en unas como en otras el rebelde es siempre un impío.

El espacio del *abaton* no está destinado, por tanto, a los sacrificios. No obstante, se han encontrado en él unos pocos objetos: una anilla de hierro y un vaso de bronce del s. V a. C. con una dedicatoria a Zeus y Atenea, así como dos estatuillas de bronce. Una de las estatuillas, procedente al parecer de un taller arcadio, representa a Hermes y se fecha en el s. V a. C. (**lám. LII, fig. 85**); la otra, posiblemente obra de un taller argivo, representa a un joven desnudo y se data a fines del s. V o principios del IV a.C. (Kourouniotis 1904, 203-209) (**lám. LIII, fig. 86**).

Es posible, dada la existencia de estos exvotos, que en determinados momentos estuviese permitida la entrada en el *abaton* de algún elegido o de los sacerdotes del recinto con objeto de honrar al dios mediante ofrendas. Esto no implica, como se ha sugerido (Burkert 1983, 91), que los castigos por violar el *abaton* se relacionen con los sacrificios humanos rituales que las fuentes dicen se practicaban en la cima. Mientras que el sacrificio es un regalo que se entrega al dios, un presente valioso y apreciado (intrínsecamente precioso en este caso, puesto que se trata de vidas humanas, de individuos que forman parte de la comunidad) que se le ofrenda a la deidad dentro de un contexto ritual preciso, aquellos muertos por penetrar en el *abaton* son el resultado del castigo aparejado a un acto sacrílego. La víctima sacrificial no es un condenado, ni

⁷⁷⁰ Hes. Frag. 163; Eratost. *Catast.* 1; Higin. *Astron.* II 1, 4.

un reo, sino que se entrega gustosa al dios. Al menos, así ocurre en el caso de las víctimas animales, que deben “dar su consentimiento” para la ceremonia, de ahí que los instrumentos que evocan la sangre y la muerte, como los cuchillos, sean invisibles y que en la iconografía no suela aparecer el momento exacto del “asesinato” (Vernant 1981, 7). Por ejemplo, en el altar de Zeus Polieo en Atenas se sacrificaban bueyes al dios. El acto era considerado, en cierta forma, “criminal”, pues se le arrebatava la vida a un animal noble y, por lo tanto, merecía un castigo. La “treta” para desviar el castigo del hombre era hacerlo recaer sobre el hacha que asestaba el golpe definitivo y, por lo tanto, era culpable de asesinato (Parke 1977, 162-169; Vidal-Naquet 1983, 21)⁷⁷².

La prohibición de penetrar en el *abaton* carecía de un sentido pleno para algunos de nuestros informadores privilegiados, como Plutarco, quien aseguraba que “la pérdida de la sombra por parte de quien penetra en el Liceo se trata de una falsa leyenda, pero es objeto de una intensa creencia”⁷⁷³. No obstante, acto seguido, intenta explicar racionalmente la pérdida de la sombra, lo que indica que el fenómeno en sí no se ponía en duda, aunque sí lo hiciera la causa divina del mismo. Plutarco atribuye el fenómeno a tres posibles causas. La primera, de corte pseudocientífico, explica que el aire, al condensarse en nubes, oculta la sombra, lo cual no quiere decir que desaparezca. La segunda es una explicación simbólico-metafórica: el culpable que va a morir carece de sombra, al igual que las almas de los muertos para los pitagóricos, puesto que, en el fondo, es ya un muerto. La tercera es aún más abstracta y se basa en un juego de palabras: los arcadios llamaban ἑλαφος (“ciervo”) al individuo sacrílego que moría por haber violado el *abaton*. Esta expresión podría tener su origen en ἡλιον ἀφαιρεῖσθαι, el “ciervo” que se convierte en “aquel que la ley arrebatava al sol”⁷⁷⁴. De hecho, el ciervo es la expresión simbólica del exiliado o del fugitivo en Grecia (Borgeaud 1979, 57). Las creencias sobre la importancia vital de la sombra y los horrores que caerán sobre quien la pierda son frecuentes en el folclore de variados pueblos (Frazer 1913, 384).

⁷⁷¹ Los orígenes del tabú son desconocidos, aunque se ha propuesto que tal vez un rayo caído allí sacralizara el lugar para los antiguos (Borgeaud 1979, 59), ya que un rayo fue el instrumento elegido por Zeus para destruir a Licaón y sus hijos.

⁷⁷² Paus. I 24, 4 y 28, 10.

⁷⁷³ Plut. *Cuest. Grie.* XXXIX.

⁷⁷⁴ Plut. *Cuest. Grie.* XXXIX.

En cuanto al castigo destinado a aquellos que involuntariamente penetraran en el *abaton*, recogemos también un intento por parte de Plutarco de explicación racional. Eléuteras podría tener dos significados: uno moral (liberación del dios, del castigo que el dios inflige) y otro político (podría hacer referencia a una ciudad de Beocia⁷⁷⁵ fundada por uno de los hijos de Licaón, Eleuterio, a la que, en virtud de algún antiguo rito, eran expulsados los arcadios sacrílegos). Por su parte, Pausanias realiza también un tímido ensayo de justificación comparativa, explicándonos que, al igual que cuando el sol está en Cáncer en Siene los objetos no proyectan sombra, lo mismo debía de suceder en el Liceo, pero en todas las estaciones por igual⁷⁷⁶.

5.3.2) Segunda imagen: el lobo y la sangre

Los cultos del Liceo se remontan, según la tradición, a épocas antiquísimas. Así, un esolio a Eurípides atribuye al mismo Licaón, hijo de Pelasgo, el primer hombre que pobló la Arcadia, el origen del culto⁷⁷⁷, y el Mármol Pario fija el comienzo de las *Lykaia* en época micénica (1398-1294 a. C.)⁷⁷⁸. Dado el carácter arcaico y/o arcaizante de los ritos llevados a cabo en la cima del Liceo, algunos historiadores han pretendido demostrar la antigüedad del Liceo como centro cultural, caso de G. Mylonas quien retrotrae el culto hasta al menos la Edad del Bronce. Sin embargo, los primeros restos (algunos exvotos) con los que contamos no van más allá del s. VII a. C. (Jost 1985, 183), lo cual no invalida la teoría de que la creencia fuese anterior al desarrollo plástico del rito, pues ya el mismo Hesíodo la recoge y, por tanto, para el s. VII el mito había tenido tiempo de hacerse un hueco en la tradición griega por él recopilada⁷⁷⁹. No

⁷⁷⁵ Pausanias sitúa las fronteras entre el Ática y Beocia en Eléuteras, pero añade que cuando ésta pasó a formar parte del territorio ateniense (s. VI a. C.), la frontera se instauró en el Citerón (Paus. I 38, 8). Las relaciones míticas entre Beocia y Arcadia, especialmente en lo referente al Liceo, son estrechas. Níctimo, hijo menor de Licaón, guarda gran semejanza con el beocio Nícteo, hijo de Hireo y la ninfa Clonia y hermano de Licos. Su madre Antíope, al igual que Calisto, es víctima del interés de Zeus (Higin. *Fab.* VIII; Paus. I 38, 9). Calisto dio a luz a Arcas, que se erige en un padre mítico de la región arcadia; Antíope hizo lo propio con Anfión y Zeto, que construyeron con su música las murallas de Tebas (Hom. *Od.* XI 262) (Dowden 1989, 183).

⁷⁷⁶ Paus. VIII 38, 6.

⁷⁷⁷ Schol. Eur. *Or.* 1647.

⁷⁷⁸ *FGrHist* 239 A 17.

⁷⁷⁹ Hes. *Frag.* 163.

obstante, el paisaje sacro del Liceo se mantuvo ajeno a la monumentalización e incluso a la visibilización más rudimentaria hasta finales del s. V o principios del IV, como si un tabú religioso impidiera horadar la tierra sagrada, como si la cumbre estuviese protegida por creencias muy arcaicas y, por ello mismo, muy fuertes, que sólo fueron modificadas cuando la necesidad del cambio desprovino a la tradición de su significado ulterior.

Ahora bien, ¿cuál fue esa necesidad que impulsó a los parrasios (pues, como ya he mencionado, creo que el Liceo funcionó como santuario “federado” de todas las comunidades que calificamos como parrasias) primero a percibir el monte como sacro en su desnudez y después a necesitar de monumentos, templos y construcciones santuarias para reconocerlo como asiento divino?

5.3.2.a) El Zeus licántropo

Algunos investigadores sostienen que el Zeus *Lykaios* no es un Zeus lobo (procedente, pues, de la raíz *λύκος), sino una advocación meteorológica que partiría de la raíz *λύκη de la que derivan las palabras relacionadas con luz. Quienes aceptan esta hipótesis, defienden que el lobo no es una figura imprescindible en el culto del Zeus del Liceo, sino un elemento secundario. La preponderancia posterior dada al lobo probablemente se debería a una concesión a las creencias populares, que relacionarían falsamente las etimologías e impondrían sobre un culto violento y sangriento las conocidas leyendas de los hombres lobo que circulaban por el mundo antiguo (Cook 1914, vol. I, 63-68; 255-258; Nilsson 1941, 397-401; Piccaluga 1968, 52-64; Jost 2002b, 183).

Concretamente, Cook creía que la rama de encina que forma parte del ritual de la fuente Hagno es un elemento central del culto y de toda el área del Liceo, que podría ser un santuario de la encina relacionado con la fecundidad. El sacrificio de Licaón pretendía asegurar la fertilidad pero, en compensación, el Zeus *Lykaios*, como dios de la luz, exigía como víctima al rey responsable de las cosechas y del tiempo, cuya muerte o destierro se simbolizaba a través de la figura de la licantropía (Cook 1914-

1925, vol. I, 63-81). Por su parte, Piccaluga defiende que el mito de Licaón gira en torno al agua y se trataría de un mito de creación y reproducción del mundo. El sacrificio acaba con la sequía, de modo que el diluvio no puede considerarse un castigo por la impiedad cometida, sino un reconocimiento divino, casi un premio o, al menos, una oportunidad concedida a los seres humanos, que comienzan su reinado sobre la tierra después de que el diluvio acabe con los seres semi-míticos que la poblaban, encarnados en Licaón, el nexo entre los primeros hombres envueltos en mito (Pelasgo) y los plenamente humanos (Arcas). El lobo, que carece de un papel relevante, se limita a funcionar como alegoría del nacimiento de las especies animales (Piccaluga, 1968, 68-84, 99-146).

La mayoría de los investigadores, sin embargo, a pesar de reconocer que etimológicamente *Lykaios* no procede probablemente de *λύκος, no dudan de que este Zeus es un dios lobo, puesto que las implicaciones que tiene el lobo en el culto del Liceo son demasiado importantes como para que la relación entre el dios y el animal sea algo secundario (Frazer 1913, 386; Farnell 1977, 42; Gernet 1980, 98), aparte de que, incluso biológicamente hablando, el área del Liceo es un buen hábitat para los lobos (Piccaluga 1968, 56).

No obstante, partiendo del punto común de la importancia del lobo en el culto, existe multitud de teorías. Una teoría simbolista, por ejemplo, convierte al Zeus *Lykaios* en una deidad ctónica que tenía por símbolo al lobo y cuya víctima sacrificial representaría al Zeus olímpico, cuyo asesinato y consumo rubricaba el triunfo del Zeus ctónico (Müller 1851, 22-38). Otros mezclan la idea de fecundidad con la del lobo, como Mannhardt, para quien las *Lykaia* serían un festival de mediados del verano en el que el lobo sería en realidad el “grano-lobo”, con unos ritos que tendrían por función potenciar el crecimiento del cereal y alejar la infertilidad (Mannhardt 1905, 341-344). Para otros, el lobo era el símbolo del exilio y Zeus *Lykaios* se identificaba con Zeus *Phyxios* siendo el sacrificio humano un rito propiciatorio para paliar el crimen original de los parrasios (Immerwahr 1891, 22-24).

Por mi parte, creo que estas teorías priman en exceso el componente mitológico del rito y no las implicaciones sociales de las que deriva y por las que se ve influido

dicho componente, a las que podemos acercarnos a través del mito. En cambio, otros historiadores han preferido destacar la función comunitaria del mito y del rito y, por ello, encuentro más completas sus hipótesis que, además, son capaces de dar un sentido más pleno a las fuentes con las que contamos. Estos historiadores han visto en los ritos del Liceo una ceremonia de iniciación social. Ya a finales del s. XIX y principios del XX, figuras consagradas de la historia de las religiones y la historia antropológica como Frazer primero y Jeanmaire o Gernet más tarde creyeron percibir en el Liceo algún tipo de sociedad secreta o hermandad de lobos similar a la de los hombres leopardo africanos o los hombres pantera de África⁷⁸⁰ (idea que sigue viva) dejando de lado la teoría psiquiátrica que calificaba la licantropía como una enfermedad nerviosa (Jeanmaire 1975, 55-59; Gernet 1980, 136-150; Frazer 1913, 190; Farnell 1977, 41-42; Burkert 1983, 88-89; Dacosta 1991, 38). Pero fue Walter Burkert quien, a mi juicio, mejor ha explicado y analizado los ritos del Liceo en su contexto social, defendiendo su carácter iniciático como rito de paso necesario para que los adolescentes pudiesen entrar en la edad adulta, al igual que ocurría en las *Krypteia* espartanas⁷⁸¹ (Burkert 1983, 90-91). La hipótesis de Burkert esclarece unos ritos que durante siglos se han mantenido cubiertos de misterio romántico y que no son ni más ni menos oscurantistas ni salvajes que otras ceremonias religiosas de las que nos hablan las fuentes.

En la *República*, Platón, por boca de Sócrates, afirma que en los ritos relacionados con el Liceo “quien ha probado entrañas humanas mezcladas con las de otras víctimas, necesariamente se convierte en lobo”⁷⁸². Supuestamente, los jóvenes de la comunidad se reunían una noche en la cima del Liceo (Bonnechere 1994, 168; Burkert 1983, 89; Gernet 1980, 142-143) y consumían la carne sacrificada en su fiesta de iniciación. No tenemos datos concretos de cuándo se celebraba la fiesta, de modo que se ha recurrido a paralelos antropológicos y culturales para identificar el período en el que la comunidad honraba al Zeus *Lykaios* que, en general, se circunscribe a la

⁷⁸⁰ Un caso concreto de este tipo de licantropía ritual es el de los Naga indios, en cuya sociedad existen individuos capaces de transportar su alma hasta un tigre o un leopardo, animales con una especial posición en la escala de valores de los Naga, convirtiéndose en hombres-leopardo u hombres-tigre (Ovesen 1983).

⁷⁸¹ Plat. *Ley.* 633 B; Plut. *Lic.* XXVIII 2.

⁷⁸² Plat. *Rep.* 565 D.

época primaveral o pre-primaveral. Hay quienes han supuesto que sería a finales de abril, puesto que las iniciaciones tribales solían comenzar a principios de la primavera y, en una evolución paralela a la germinación y maduración de las cosechas, terminaban antes de la cosecha y la vendimia, de modo que los adolescentes, maduros a partir del momento de su iniciación, estaban listos para entrar en la comunidad de los adultos. Se celebraba así, en una misma fiesta, la renovación del año, de la fertilidad y de la comunidad (Bonnechere 1994, 169).

Siguiendo la información que ofrece Jenofonte sobre la celebración de la fiesta por parte del contingente arcadio dirigido por Jenias que participó en la *Anábasis*⁷⁸³, se ha propuesto que las *Lykaia* tuvieran lugar entre principios de marzo y mayo (Piccaluga 1968, 22) o concretamente en abril, alrededor del día 20 (Jost 1985, 268; Fougères 1904, 1433). Por su parte, las Lupercales, que en la mentalidad greco-romana tenían su origen en las *Lykaia* parrasias, se celebraban en febrero⁷⁸⁴, al igual que otras fiestas de carácter purificador y propiciatorio o anticipatorio de la primavera como las Antesterias o las Dionisiacas políadas (Burkert 1985, 237-242; Simon 1983, 92-104)⁷⁸⁵.

En cuanto a la periodicidad de la fiesta, también existen multitud de incógnitas. Dado que los arcadios de la *Anábasis* hacen un alto para celebrar la fiesta, podría pensarse en una periodicidad anual, aunque también es posible que, simplemente, el año de la campaña coincidiera con aquel en el que se celebraba la fiesta. También es posible que fueran quinquenales, como muchas otras fiestas griegas (Jost 1985, 268) o que se celebraran cada 9 años, si es que la cifra ritual que marca la licantrópía tiene una materialización concreta en el culto, pero nada puede defenderse con cierta exactitud.

Aquellos que ingerían carne humana entraban a formar parte de la comunidad (Burkert 1983, 89-90), pudiendo regresar a sus aldeas convertidos en segmentos del cordón umbilical que unía a los antepasados con la vida. Pero para que ellos regresaran era necesario que otros se internaran en el lado salvaje, en el estadio primitivo en el

⁷⁸³ Jen. *Anab.* I 2,10.

⁷⁸⁴ Gernet (1980, 139-140) considera que los Lupercos latinos también formarían una cofradía de lobos.

⁷⁸⁵ Plut. *Rom.* XXI, 4-5.

que sus antepasados habían entrado en contacto con el Zeus *Lykaios*, el dios de la montaña que se cobraba su protección tanto en las víctimas muertas como en las vivas, pues la civilización comienza y termina en el límite de la barbarie. El punto fijo, el eje axial inamovible de los parrasios se convertía, por unas horas, en el espacio apropiado para el cambio. La unión de los contrarios es otro de los elementos del paisaje del Liceo: el movimiento y el estatismo; lo salvaje y lo cívico; Zeus y Pan; el lobo y la cabra; la muerte y la vida.

Diez años después de haberse convertido en lobos, los jóvenes antropófagos del Liceo regresaban a su estado humano, siempre y cuando se hubiesen abstenido durante este tiempo de probar nuevamente la carne humana⁷⁸⁶. Si, a pesar de su condición animal, respetaban el tabú, recuperaban su lugar en la comunidad tras un período de purga que los había fortalecido. Famoso es el caso del atleta Damarcos que, después de vivir como un lobo durante nueve años ganó unos Juegos Olímpicos. Pausanias arremete contra la credulidad popular (esa misma de la que tantas veces se le ha acusado a él), que concebía, no sólo posibles, sino incluso reales lo que no eran sino “cuentos de viejas”. Razona el Periegeta que, de ser verdad la leyenda, la estatua de Damarcos en Olimpia hubiese hecho mención al suceso, tan extraño como para grabarlo en piedra. Sin embargo, la inscripción de la estatua tan sólo lo reconoce como un arcadio de Parrasia⁷⁸⁷.

Otro caso similar nos cuenta Plinio. Según él, Escopas, biógrafo de los vencedores olímpicos, reproduce la historia de Demenato de Parrasia quien, tras comer carne humana, se transforma en lobo para, diez años después, recuperar su forma humana, regresar a su entrenamiento y conseguir un premio en pugilato⁷⁸⁸. No tenemos ninguna constancia más de este Demenato y la figura de Escopas tampoco es muy clara, aunque sabemos que es anterior a Varrón, el cual es tenido por la fuente principal de Plinio (Jost 1985, 259).

Justo antes de contar la historia de Demenato, Plinio se detiene en otro mito licántropo arcadio. Según él, Euantes, historiador de época helenística, narraba en su

⁷⁸⁶ Paus. VIII 2, 6.

⁷⁸⁷ Paus. VI 8, 2; Hyde 1903, 28 y Moretti 1957, 112.

⁷⁸⁸ Plin. HN VIII 34, 82.

obra cómo los arcadios creían y transmitían la historia de un tal Antos que se convirtió en lobo tras haber dejado sus ropas colgadas de un roble (el “árbol nacional” arcadio) y haber atravesado a nado un estanque. La desnudez es una imagen directa del regreso a lo originario, a los cuerpos desnudos como los de los animales, al tiempo en el que los hombres no conocían el arte de tejer⁷⁸⁹ y tenían que vestirse con pieles o ir desnudos. El agua es otro símbolo del renacimiento. Ambos se relacionan frecuentemente con períodos u actos de iniciación (Buxton 1987, 69-70). Una vez alcanzada una zona desértica (libre de la acción humana y sus restricciones, un espacio propicio para la iniciación ritual), Antos se transformó en lobo y se unió a una manada durante nueve años, al cabo de los cuales volvió a atravesar el estanque, lo que le permitió recuperar su forma humana e, incluso, las mismas ropas que abandonara nueve años atrás⁷⁹⁰.

Los parecidos con los ritos del Liceo son palpables, pero también existen diferencias conceptuales importantes (la licantropía se asocia a una familia, no a la comunidad que se comunica con el dios a través de ella, y no hay nexo entre la metamorfosis de Antos y sacrificios rituales), aparte de que Plinio en ningún momento menciona al Liceo como escenario o trasfondo mítico de este episodio. Es posible, como señala Jost, que el mito de los Ántidas pueda relacionarse con otras variantes de licantropía ritual que se encuentran en Arcadia, como por ejemplo la leyenda de Licurgo en el área de Tegea (Jost 1985, 260), aunque tampoco hay que descartar la hipótesis de Burkert, según el cual el poder de Megalópolis “civilizó” el culto e incluso el mito de la licantropía del Liceo concentrándola en una sola familia y radicándola en el doblete que del Zeus Liceo se hizo en la ciudad de Megalópolis (Burkert 1983, 88).

El simbolismo de la licantropía es muy fuerte: aquél que está fuera de la comunidad no es humano, pues sólo la pertenencia al grupo, a la colectividad regida por unas normas, comparte la esencia que define a los hombres y los separa de las bestias. Por tanto, cuando el hombre infringe el tabú y come carne humana la comunidad lo expulsa y dicha expulsión lo convierte en un animal, pues no pertenece

⁷⁸⁹ Quizá no sea ocioso recordar que el responsable mítico de la introducción del tejido en Arcadia fue precisamente Arcas, nieto de Licaón, hijo de Calisto.

⁷⁹⁰ Plin. *HN* VIII 34, 81.

al grupo humano y fuera de dicho grupo no existe la vida civilizada. Al igual que en algunos ritos se castigaba al hacha por “asesinar” a la víctima sacrificial, en el Liceo se expulsa al cazador que lleva hasta las últimas consecuencias el rito de la caza, ingiriendo a su víctima. El destierro sería el castigo para el sacrilegio, destierro que toma la forma metafórica de licantrópía⁷⁹¹.

No obstante, la comunidad necesita de hombres que infrinjan el tabú, ya que regresar al tiempo de Licaón es recuperar por unos instantes la época en la que los hombres invitaban a los dioses al banquete, la época en la que la humanidad compartía mesa con sus dioses y los límites entre la barbarie y la civilización no se habían erigido aún como murallas de prejuicios y temores comunitarios. Por lo tanto, la licantrópía es a la vez un castigo y una distinción especial. Una vez superadas las tentaciones de perderse en el universo salvaje, los lobos que se transforman de nuevo en hombres son capaces de demostrar su valía con creces, pues han sobrevivido a la prueba marcada por el dios⁷⁹².

Los efectos de la naturaleza salvaje no sólo residen en ella, sino que se hacen más peligrosos cuando pasan a formar parte de la esencia de quien una vez perteneció a la comunidad para acabar regresando al seno de la vida sin normas, sin derechos, deberes ni restricciones artificiales. El miedo a los efectos de la naturaleza desatada en los seres humanos expuestos a ella es una reacción instintiva contra el desorden que puede acabar con la sociedad establecida (Short 1991, 9). La licantrópía atemorizaba a los hombres y mujeres de la antigüedad clásica, por eso solían relacionarla con los seres primitivos, con leyendas de tiempos antiguos o de pueblos remotos y bárbaros

⁷⁹¹ Esta idea de R. Meuli, expresada en “Griechische Opferbräuche”, *Phyllobolia für P. von der Mühl*, 1946, 276-280, es resumida por Jost 1985, 264.

⁷⁹² La dualidad en la forma de entender la licantrópía y de valorar a quienes la padecen o la gozan puede verse también en el caso de los ya mencionados Naga de la India. Convertirse en tigre supone para los Naga adoptar las características de este animal, su fuerza y su astucia en la caza, lo que les confiere un *status* especial en un sistema social donde la caza tiene una gran relevancia, como la tuvo en Grecia. No obstante, la fuerza y la astucia del tigre también son las características que le convierten en un peligroso enemigo de los humanos y, con él, a quien se le asemeja, en este caso el licántropo. No obstante, la mayoría de los casos de licantrópía de esta sociedad india se circunscriben a los miembros de las clases sociales altas (Ovensen 1983, 16-17). La licantrópía funciona en este caso como un modo de distinción social o marginalidad positiva, lo cual encaja bastante bien con lo poco que conocemos de los ritos del Liceo.

que no habían alcanzado el estadio superior al que ellos habían llegado⁷⁹³. Sin embargo, la licantropía del Liceo es una prueba de comunión con los dictados de la civilización puesto que, después de un tiempo determinado (la cifra de nueve años seguramente es sólo ritual⁷⁹⁴), la comunidad perdona al lobo y lo acepta de nuevo en su seno, permitiéndole regresar a su estado humano. Es una forma de ganarle terreno a la naturaleza, de demostrar de nuevo el poder sobre ella, pues la comunidad es capaz tanto de expulsar de su seno a sus miembros como de redimirlos y aceptarlos de nuevo, borrando de ellos los efectos de la vida salvaje. Este principio llevó a Jeanmaire a considerar que las *Lykaia* podían analizarse desde un prisma semejante al de las *Krypteia* espartanas. El joven efebo preparado para ocupar su puesto en la sociedad adulta se desnudaba y vivía fuera de la comunidad, en contacto con la naturaleza, durante un tiempo, finalizado el cual regresaba con fuerzas renovadas, al igual que los hombres lobos del Liceo (Jeanmaire 1939, 184 y 500-505)⁷⁹⁵.

¿Se expulsaba realmente a los “lobos” o sólo se trataba de un ritual en el que el joven se desprendía de sus ropajes humanos, disfrazándose de lobo, para revestirse de ellos posteriormente? El mito de Dolón, que recoge ya la *Ilíada*⁷⁹⁶, se ha interpretado como una referencia a comunidades de hombres lobo que se disfrazaban con las pieles de los animales para practicar sus ritos (Mainoldi 1984,14; Gernet 1980, 136-150; Hughes 1986, 199). Así mismo, los lobos del Liceo guardan cierta semejanza con los ritos del Septerion délfico, que también ha sido interpretado como un rito de paso (Jeanmaire 1939, 387-491; Brelich 1981, 387-483; Gernet 1980, 142-143).

El Septerion, que reproducía simbólicamente la lucha de Apolo con la Pitón, tenía lugar antes de los Juegos Pitios, cada ocho años y durante la noche. Un joven de familia noble se retiraba hasta una cabaña de madera en un lugar conocido como Dolonia. Posteriormente, la cabaña era quemada y se volcaba una mesa, después de lo

⁷⁹³ Hdt. IV 105 (sobre las metamorfosis de los neuros, vecinos de los escitas, en lobos); Petronio 62; Virg. *Eglo.* VIII 98.

⁷⁹⁴ Burkert (1983, 90-92) cree que la cifra puede ser real. Tomando el caso de Damarcos, sugiere que su expulsión debió de realizarse cuando el joven tenía 16 años y que regresaría a la comunidad con 25. Este período de tiempo corresponde, en Esparta, con el del entrenamiento militar, relacionado con las *Krypteia*.

⁷⁹⁵ Jeanmaire (1939, 55-59) sugiere también la posibilidad de que los licántropos no llevaran a cabo el rito para formar parte de la comunidad, sino para entrar en el sacerdocio del Liceo, la supervivencia de una sociedad de hombres lobos.

cual el muchacho huía. Tras un período de vagabundeo el joven era purificado en Tempe y regresaba coronado de laurel a Delfos⁷⁹⁷. Las similitudes entre el Septerion y el Liceo son sugestivas: el período de exilio y la conexión con los juegos atléticos (ambas características de bastantes ritos de paso), la relación del nombre del camino “de exilio” con los lobos, el acto de volcar la mesa, como lo hiciera Zeus ante Licaón, la nocturnidad de los ritos... No obstante, aventurarse a sentenciar con tan pocas evidencias en conexión directa con el Liceo es muy arriesgado.

En el santuario de Pan en Berecla, en uno de los contrafuertes meridionales del Liceo, cerca de las fuentes del río Neda, también pudieron tener lugar ceremonias iniciáticas, lo que refuerza tanto la sacralidad del Liceo como útero de las comunidades parrasias que hacia él miraban como la estrecha relación de Pan y Zeus *Lykaios* en el Liceo⁷⁹⁸.

Los restos arquitectónicos de este santuario a Pan, de vida bastante corta (ss. VI-IV a. C.) son escasos. La capilla ortodoxa que se alza donde antes estuvo el santuario reutilizó parte de los materiales antiguos, sobre todo en las jambas de las puertas (Jost 1985, 187). Al oeste se conservan restos de un muro de piedras groseras y de otro edificio que podría interpretarse como un templo y del que a principios del siglo pasado aún quedaban en pie algunas columnas jónicas y dóricas en mármol y restos de bloques de calcárea, así como un par de inscripciones que nos dan el nombre de la deidad adorada, Pan, la una grabada sobre un *óstrakon* del s. IV⁷⁹⁹ y la otra sobre una pequeña basa de piedra⁸⁰⁰ (Kourouniotis 1902). Cien metros al norte se hallaron vestigios de dos cisternas.

⁷⁹⁶ Hom. *Il.* X 314-464.

⁷⁹⁷ Plut. *De def. or.* 15, 418 A-C; *Cuestio. Grieg.* 12, 293 C; Strab. IX 3, 12.

⁷⁹⁸ El Liceo pudo también funcionar como útero de la comunidad para las jóvenes preparadas para convertirse en mujeres. Las implicaciones del mito de Arcas y Calisto, que ya comenté, han sido estudiadas desde múltiples ópticas. Algunos no aceptan que el delito de Calisto fuera el perder la virginidad, puesto que la Ártemis arcaica no era una diosa virgen. Además, Calisto sería una hipóstasis de Ártemis, la Ártemis Καλλιστή, es decir, “la más bella”, una elegida entre un grupo (Farnell 1977, 430-471). El mito de Calisto podría responder, pues, a una esfera iniciática semejante a la de las osas de Baurón (Henrichs 1981, 202; Farnell 1977, 435-438; Burkert 1983, 90; Dowden 1989, 189-191; Borgeaud 1979, 54-55). También se ha apuntado la posibilidad de que el castigo de Ártemis responda a la trasgresión de algún tipo de relaciones homosexuales femeninas ritualizadas (Borgeaud 1979, 54-55).

⁷⁹⁹ *IG V* 2, 556.

⁸⁰⁰ *IG V* 2, 557.

Este santuario no aparece como un referente en las fuentes y, sin embargo, su importancia arqueológica e histórica es indiscutible y viene marcada por una serie de exvotos de gran calidad procedentes de un taller local y datables entre el s. VI y el V a. C. Fueron encontrados detrás de un aterrazamiento en el que también había restos de cenizas y huesos animales procedentes de sacrificios. Las más destacadas son las estatuillas de bronce, pero también existen terracotas de los ss. VI-V que representan a silenos o panes y a algunos pastores, así como una estatuilla femenina, algunos espejos miniaturizados y una lámpara de bronce con empuñadura en forma de tritón (Jost 1985, 187; Kourouniotis 1902; Hübinger 1992, 198 y 202).

En cuanto a los bronce, se trata de un conjunto de estatuillas masculinas datadas entre finales del s. VII y el s. V. Son los primeros bronce de lo que Lamb calificó del “typical Arcadian style”, caracterizado por unas proporciones determinadas (las cabezas son demasiado largas para el cuerpo, que tiende a ser corto) y un tema recurrente: figuras de pastores y/o cazadores con ocasionales incursiones en otras áreas (imágenes de dioses) (Lamb 1925-1926, 134-135).

Concretamente los bronce de Berecla pueden subdividirse en dos categorías. La primera la forma un grupo de hombres barbados vestidos con capas cortas o totalmente desnudos (**lám. LIII, fig. 87**). Todos lucen el *pilos* y algunos portan regalos para el dios (terneros, corderos...). Dos de estas estatuillas llevan inscrito el nombre de Pan y el de sus oferentes, Fauleas y Eneas respectivamente (Jeffery, 1998, 210)⁸⁰¹. La segunda está compuesta de hombres vestidos de forma similar pero lampiños, lo que parece indicar que son más jóvenes (**lám. LIII, fig. 88**). Algunos se presentan en actitud oferente, transportando un gallo, o corderos o incluso un recipiente con fruta, mientras que otros lucen posturas marciales. A este grupo es posible que pertenezca el bronce de pastor/cazador aparecido en Licosura. Jost argumenta que sigue el mismo modelo iconográfico que los que se fabricaron en Berecla a finales del s. VI o principios del V. Esto, sumado a que el bronce carece de contexto y que Berecla se encuentra sólo a 10 kms. de Licosura, hace posible pensar que la pieza provenga del Liceo (Jost 1975, 339-345).

⁸⁰¹ Jeffery (1998, 210) localiza estos exvotos en Melpea, aunque Hübinger cree que probablemente procedan de Berecla. Sobre la localización incierta de Melpea y las montañas Nomias, Broucke 1993.

La diferencia de edad entre los oferentes sugiere la existencia de un rito de paso que creo refleja Teócrito en un pasaje en el que cuenta como “cuando los arcadios salen de caza y tienen suerte veneran a Pan pero, en caso contrario, lo maltratan con escilas ya que, siendo como es una deidad agreste, se le considera patrón de los cazadores. Munacio cuenta que en Arcadia se celebra una fiesta en la que los zagales golpean a Pan tirándole escilas”⁸⁰². La caza como parte de los rituales iniciáticos se encuentra también en Esparta, donde existía una ceremonia conocida como *καθηρρατόριον* o “concurso de caza”. Agones exclusivos de caza son desconocidos en el resto de Grecia, pero los períodos de iniciación en los bosques solían incluir actividades cinegéticas y, dado que la caza era una actividad importante como representación social y como actividad económica menor, no es extraño que los jóvenes que se preparaban para adquirir responsabilidades adultas tuvieran que demostrar su pericia en este terreno, al igual que en otros (Brelich 1981, 175; Borgeaud 1979, 109).

Las estatuas lampiñas representarían a los jóvenes que, por primera vez, se encaraban al dios que a partir de ese momento presidiría su actividad como hombres, mientras que las barbadas son la imagen de los adultos de la comunidad, dispuestos a recibir a sus adolescentes en el círculo de los hombres. Sería Pan, pues, quien presidiría la entrada de los jóvenes en la esfera sacra de los adultos actuando, en épocas de penuria, como *φαρμακός* excepcional de la comunidad, en una mezcla de los dominios iniciático y expiatorio⁸⁰³ (Borgeaud 1979, 108-112).

La expulsión de la víctima propiciatoria para apaciguar a los dioses e intentar solucionar los desastres en una época de estrés, hambrunas, guerras o plagas es uno de los rituales tipo del mundo antiguo. Esta víctima suele ser un animal, aunque en Grecia no es raro que los *pharmakoi*⁸⁰⁴ sean seres humanos e incluso que, en ocasiones, al menos en el mito, su expulsión sea definitiva, pues se les sacrificaba a los dioses

⁸⁰² Teocr. *Talis*. VII 103-114.

⁸⁰³ La combinación de ambas esferas también aparece en la historia de la joven Policrite de Naxos quien, abandonada por su comunidad, acaba siendo quien la salve de la invasión de los milesios (Partenio *HA*mor IX; Polieno VIII 36; Plut. *Virtud. Muj.* XVII y Bonnechere 1994, 305-306). Las mujeres suelen ser las víctimas voluntarias preferidas en los mitos, demostrando así su abnegación (Ekroth 1999).

⁸⁰⁴ La etimología del término *φαρμακός* es dudosa: se supone que procedería de *φαρμακόν*, a la vez veneno y remedio o también filtro mágico (Bonnechere 1994, 302).

(Bonnechere 1994, 293). La evidencia más completa y antigua sobre el sacrificio humano del *pharmakós* procede del relato de Hiponacte de Colofón, de mediados del s. VI⁸⁰⁵, en el que relaciona el sacrificio de víctimas humanas propiciatorias con las Targelias, una fiesta típica de los jonios. La víctima, después de ser alimentada con queso, pan de cebada e higos secos⁸⁰⁶ era perseguida y golpeada en los genitales con escilas (una planta a la que se le suponían poderes mágicos y apotropaicos⁸⁰⁷) y otras plantas “salvajes”, para acabar finalmente siendo quemada viva con madera “salvaje”⁸⁰⁸ y sus cenizas arrojadas al mar. De este modo, cargaba con los pecados de todos y, con su muerte, la comunidad quedaba purificada⁸⁰⁹. Las Targelias, celebradas en Atenas entre el 6 y el 7 del mes Targelión como forma de celebrar el año nuevo y el comienzo de la primavera, tenían como base la purificación de la ciudad (y también la potenciación de su fertilidad) con el patrocinio de Apolo (Simon 1983, 76-79). De ellas también se dice que eran el momento en el que se expulsaba a dos *pharmakoi*, uno para las mujeres y otro para los hombres, de extracción baja⁸¹⁰, ambos con higos atados al cuello⁸¹¹.

Estrabón, por su parte, narra cómo en el pasado los habitantes de Léucade seguían un antiguo ritual dedicado a Apolo por el que arrojaban desde un promontorio,

⁸⁰⁵ Hiponax frg. 5-11.

⁸⁰⁶ Dado que su misión era salvar a la comunidad entregando para ello su vida, el *pharmakós* era tratado con todos los honores, como vemos también en Masalia o Abdera (Bremmer 1983, 305-306).

⁸⁰⁷ Suda v. Σκίλλα. Aristóteles (HN 522 A) recoge una curiosa práctica de los pastores de la región de Oeta. Cuando las cabras no eran fecundadas, les frotaban las mamas con escilas. El contacto es doloroso y el animal sangraba, pero después producía una leche de igual calidad que la de las cabras apareadas.

⁸⁰⁸ La insistencia en el lado salvaje de la naturaleza, que es el que participa en el ritual, es significativo de la esfera religiosa a la que pertenece, así como de la actitud del narrador.

⁸⁰⁹ Los *pharmakoi* son un tema complejo y polifacético que aquí no es más que enunciado, pues un análisis específico sobrepasaría las pretensiones de este trabajo. Sobre el tema se ha escrito con profusión desde finales del s. XIX, destacando algunos hitos como los estudios de Bremmer 1983; Bonnechere 1994, 293-308; Frazer, J. G. *Le bouc émissaire. Étude comparée d'histoire des religions*, Paris, 1925 y Frazer 1968; Gebhard, V. *Die Pharmakoi in Ionien und die Sybakchoi in Athen*, München, 1926 y Gebhard 1934 y 1938; Gras, M. “Cité grecque et lapidation” en *Du châtement dans le cité. Supplices corporels et peine de mort dans le monde antique. Table ronde organisé par L'École française de Rome (Rome, 9-11 novembre 1982)*, Rome, 1984, 75-89; Hughes 1986, 139-165; Nilsson 1967, 107-110.

⁸¹⁰ En los rituales que se presentan como históricos las víctimas solían ser de extracción baja, esclavos, presos o personas con deficiencias físicas, como vemos en Strb. X 2, 9; Aristof. *Cab.* 1121-1140. No obstante, a un nivel mítico también se habla de mujeres jóvenes (Paus. IX 17, 1) e incluso de reyes (Ferécides *FGrHist* 3 F 154; Helánico *FGrHist* 323a F 23). Por unas u otras razones, se trata siempre de personajes situados en los márgenes de la comunidad (Bremmer 1983, 303).

como víctima expiatoria y apotropaica, a un hombre condenado por la justicia. La caída no tenía por qué ser mortal y, de hecho, para amortiguarla se le rodeaba de una “armadura” de plumas. Si no moría en el salto, una barca le recogía y transportaba fuera de las fronteras, pues lo importante es que los males que portaba salieran de la comunidad y esta se viera libre de manchas⁸¹². La expulsión de un miembro de la comunidad reforzaba, por tanto, la unión del resto y era el punto álgido del rito. Muriese físicamente o no, el *pharmakós*, al ser expulsado, estaba muerto para la comunidad y, por tanto, el sacrificio tenía entidad y significado o, lo que es lo mismo, existencia⁸¹³.

Volviendo al santuario de Berecla y a su deidad, Pan es un dios de la caza y del pastoreo y los exvotos que aparecen en Berecla así lo confirman. A pesar de que en principio sería muy difícil diferenciar si dichos exvotos representan a pastores o/y a cazadores, sobre todo teniendo en cuenta que ambas actividades se interrelacionaban, se pueden hacer un par de puntualizaciones. Por un lado, el *pilos* es una prenda característica de los cazadores más que de los pastores; por otro, uno de los exvotos de mayor calidad, datado en el s. V, representa a un zorro muerto colgado de un palo, ofrecido a la deidad, y los cazadores también aparecen en terracotas (Hübinger 1992, 204-205; Lamb 1925-1926, 145) (**lám. LIV, figs. 89 y 90**).

La caza como ejercicio de subsistencia formaba parte de la vida cotidiana de los no privilegiados, que la ejercían como complemento a su dieta y/o a su economía. No obstante, la caza también entra dentro de una esfera de diferenciación social y de pensamiento simbólico que entronca con los ritos de paso. Para los efebos pertenecientes a los estratos altos de la sociedad, la caza era una forma de demostrar ἀρετή y καλοκάγαθία, cualidades ambas imprescindibles en su vida como adultos, en

⁸¹¹ Harpocr. v. φαρμακός. Otro ritual jonio situado en un tiempo mítico es descrito por Istros *FGrHist* 334 F 50: Aquiles y sus compañeros lapidaron a un hombre llamado precisamente Pharmakos por robar las copas sagradas de Apolo.

⁸¹² Strb. X 2, 9; Eli. *HN* XI 8.

⁸¹³ Una relación interesante entre el *pharmakós* y los lobos es sugerida por Gernet 1980, 150 basándose en la leyenda del héroe de Temesa. Este héroe/villano vestía una piel de lobo. Acabó siendo lapidado y la lapidación es uno de los modos frecuentes de acabar con los *pharmakoi*. Además, el héroe terminó lanzándose al mar, de donde había venido, para escapar del castigo. El agua le alejaba de la comunidad, llevándose las miasmas, como el caso del chivo expiatorio de Léucade. Sobre la dimensión política y mítica del héroe de Temesa y su papel en el imaginario de Síbaris, Crotona y la Lócride ver Domínguez Monedero 1989.

la que la caza seguiría marcando una diferenciación social con respecto a otros grupos comunitarios (Schnapp 1979, 1982 y 1997). No creo que los exvotos de Berecla fueran ofrendados únicamente por “toscos pastores”, como con cierta frecuencia se ha defendido (Lamb 1925-1926, 135; Jost 1985, 467). Dada la calidad de alguno de ellos y la relación más que probable con las ceremonias de iniciación, creo, al igual que Hübinger, que podemos hablar de un santuario frecuentado por clases adineradas del área parrasia, que utilizarían este enclave y el Liceo como focos de iniciación (Hübinger 1992, 206). Por supuesto, esto no supone que la comunidad al completo no frecuentara el santuario para adorar en él a sus dioses.

Aparte de Pan, otras dos divinidades relacionadas con él, como son Hermes y Apolo, pudieron recibir culto en este santuario. Destaca una estatuilla en bronce de un Hermes Crióforo de muy buena calidad fechado a mediados del s. VI (**lám. LIV, fig. 91**). Otras siete estatuillas de bronce se relacionan con esta, aunque en un vínculo dudoso, dado que, por un lado, las piezas fueron apareciendo furtivamente, sin contexto científico (sólo dos de ellas proceden con seguridad de Berecla) y, por otro, aunque la iconografía podría responder a la de Hermes (cinco de ellas lucen botas aladas), tampoco es segura la correspondencia. Una herma, también de bronce, hallada *in situ*, refuerza la teoría de que Hermes fue adorado en este santuario (Hübinger 1992, 201). No obstante, dada la cercanía mitológica de Hermes y Pan (según una versión muy extendida Pan es hijo de Hermes⁸¹⁴ y ambos cuidan de los ganados y su fertilidad, ejerciendo de pastores⁸¹⁵) no sería raro que se ofrecieran al dios cabras-exvotos con la figura de su progenitor.

En cuanto a Apolo, se ha supuesto que quizá podría estar representado a través de las estatuillas de un joven con arco, aunque en un contexto de pastores/cazadores no es extraño que figurillas que representen a oferentes luzcan arco (Hübinger 1992, 201).

El santuario fue abandonado pronto, durante el s. IV. Se desconocen las causas, pero probablemente se debió a la lejanía de cualquier punto habitado importante una

⁸¹⁴ *H. Hom. Pan* 27-37; Hdt. II, 145; Plat. *Cra.* 480 A; Cic. *Nat. Deor.* XII, 55-56; Higin. *Fab.* 224,5; Luciano *DDeor.* 22.

⁸¹⁵ *H. Hom. Pan*; *H. Hom. Hermes*; *Ant Palat.* IX, 433; *Ov. Met.* XI, 170 y *Fast.* 270-280; Sil. Ital. *Pun.* XIII, 302; Luciano *DDeor.* 22; Artem. II, 37; Nemesia. II, 73-74, etc.

vez que la constitución de Megalópolis redefinió los esquemas de poblamiento del área (Jost 1985, 187 y 1994, 226).

Distinto tipo de rito del de Berecla pero igualmente comunitario es el que se llevaba a cabo en períodos de sequía prolongada en la fuente Hagno, que formaba parte del complejo dedicado a Zeus *Lykaios*. No se trata de un manantial corriente, sino que posee una peculiaridad geológica (tiene el mismo volumen de agua en invierno que en verano⁸¹⁶), que la destaca religiosamente. La localización exacta de la fuente se desconoce aunque, según la descripción de Pausanias, debía de estar cerca del altar⁸¹⁷.

Pausanias nos dice que la fuente Hagno recibe su nombre de una de las ninfas que criaron a Zeus, siendo las otras dos Tisoa y Neda. Aunque las tres ninfas aparecen esculpidas en el altar del templo de Atenea Alea en Tegea⁸¹⁸, tanto Neda como Tisoa y, en menor medida, Hagno, se circunscriben especialmente al área cultural de la frontera suroeste⁸¹⁹, de donde reciben sus nombres, revelando buenas dosis de localismo cultural.

La *Periégesis* describe una ceremonia de lluvia con tintes mágicos: “Si se mantiene una sequía por mucho tiempo y las semillas en la tierra y los árboles se marchitan, entonces el sacerdote de Zeus *Lykaios*, después de dirigir sus plegarias al agua y hacer los sacrificios de costumbre, lanza una rama de encina⁸²⁰ a la superficie y no al fondo de la fuente. Cuando el agua se remueve, sube un vapor parecido a la niebla y, después de un breve intervalo, la niebla se convierte en una nube y atrayendo hacia sí a otras nubes hace que caiga la lluvia sobre la tierra de los arcadios”⁸²¹.

Lo primero que destaca de esta descripción es que la ceremonia carece de una periodicidad prefijada, quedando sujeta a las inclemencias del tiempo, en este caso a una sequía prolongada y, por lo tanto, muy contraproducente no sólo para los intereses

⁸¹⁶ Paus. VIII 38, 3.

⁸¹⁷ Paus. VIII 38,3. Kourouniotis (1904, 162; Jost 1985, 182) propuso identificarla con la llamada Korités, situada a diez minutos al norte del altar de Zeus *Lykaios*. Cerca se conservan, además, restos de una cisterna. Frazer (1913, 383) recoge más posibles localizaciones, todas inciertas.

⁸¹⁸ Paus. VIII 47, 3.

⁸¹⁹ Paus. IV 33, 1; VIII 31, 4; 38,3; Calim. *Him. Zeus* 30-38.

⁸²⁰ La encina es el árbol insignia de los arcadios, de donde proceden las bellotas que frecuentemente los caracterizan. A su vez, es un árbol muy unido a Zeus (Frazer 1913, 383).

de la comunidad sino incluso para su misma supervivencia. El ritual está dirigido por el sacerdote del Zeus *Lykaios* y la propia fuente pertenece al santuario de este dios, por lo que podría deducirse que el Zeus *Lykaios*, como señor de la cumbre, tiene cierto carácter meteorológico. Las figurillas de bronce de Zeus⁸²², encontradas en los alrededores del altar en las excavaciones de Kourouniotis, todas ellas datables entre los ss. VII y finales del VI o principios del V, suelen presentar a Zeus con una mano alzada sosteniendo el rayo, a un tiempo su arma y su estandarte como dios de las tormentas⁸²³ (Kourouniotis 1904, 180-194). Fue, de hecho, con el rayo como algunos autores cuentan que Zeus acabó con los Licaónidas⁸²⁴ y Pausanias dice que el monte Cerausio (Κεραυνός) formaba parte del Liceo⁸²⁵. Por otra parte, que Zeus presida cultos relacionados con los fenómenos atmosféricos, concretamente con la lluvia o las tormentas, es más que frecuente en Grecia en general y en Arcadia en concreto⁸²⁶ (Langdom 1976, 79-87; Cook 1925, vol. II, 868-987; Jost 1985, 269-271; Tiverios *et alii* 1997) y tampoco es inusual que represente un papel en ritos asociados a la petición de lluvia, concretamente en Arcadia. Así, un oráculo de Delfos vaticinó, durante una sequía en el Egeo, que el único que acabaría con el mal sería un sacerdote llegado del Liceo. Efectivamente, Aristeo puso fin a la sequía levantando un altar a Zeus Icmeo en una montaña de Keos, en la que realizó un sacrificio a Sirio y a Zeus⁸²⁷ (Madigan 1992, 27).

⁸²¹ Paus. VIII 38, 4.

⁸²² Estas figurillas son pequeñas, de unos 8-10 cms. Muestran un tipo similar de Zeus desnudo o vestido con *chimation*, en actitud poderosa y atacante, con un rayo en la mano alzada. Tres de las cuatro conservadas (MN Atenas 13206 –s. VII a. C.–, MN Atenas 13207 –s. VI a. C.– y MN Atenas 13208 – principios del s. VI a.C.–) se suponen de producción local, aunque la última tiene rasgos característicos de las imágenes de Olimpia y Dodona; mientras que una de ellas (MN Atenas 13209 –540-530 a. C.–) procede de un taller corintio (Jost 1985, 252). Por último, se conservan fragmentos de una estatua de bronce más grande, quizá del s. V (Kourouniotis 1904, 194; Jost 1985, 252).

⁸²³ Una de estas estatuillas (MN Atenas 13209), la procedente de un taller corintio, luce en la mano izquierda el rayo y en la derecha un objeto no identificado interpretado por unos como un rayo o un relámpago (reduplicación de las armas y, con ellas, del poder, como la figura de Zeus ofrendada por Cineta en Olimpia –Paus. V 22, 1-) (Jost 1985, 253) y por otros como la rama de encina que utilizaría el sacerdote del Zeus *Lykaios* en el rito de la fuente Hagno (Cook 1914, vol. I 86-87).

⁸²⁴ Apolod. I 7, 2.

⁸²⁵ Paus. VIII 41, 3.

⁸²⁶ El Zeus Ombrios aparece ya en la *Ilíada* (Hom. II. V 91 y VII 280). No es, sin embargo, frecuente que su papel de dios atmosférico coincida con su “estancia en las cumbres”, como ocurre en el Liceo (Langdom 1976; Cook 1925, vol. II, 868-987).

⁸²⁷ Apolon. *Argon.* II 522.

No obstante, el texto de Pausanias puede interpretarse también de otro modo y considerar que la ofrenda no se le dedica a Zeus, sino a la ninfa Hagno, señora de la fuente, o incluso a la propia agua de la fuente (Cook 1914, vol. I, 76; Stiglitz 1967, 62-67). De nuevo, el sentido del rito es difícil de precisar, pero la relación de Zeus con él, sea como receptor, sea como comparsa, es lo suficientemente importante como para que su sacerdote se encargue de la ceremonia, aunque no por ello tenemos que relacionarla con los sacrificios de la cima, que parecen un rito diferente. Es posible que al principio Hagno fuera una figura divina con más relieve y que recibiera un culto propio centrado en el ritual de la fuente pero, poco a poco, la fuerza del Zeus *Lykaios* fue ganando terreno y, tal y como ha llegado hasta nosotros, todos los rituales del Liceo quedan bajo el control de la figura del Zeus lobo.

5.2.2.b) Sed de sangre humana

Dennis Hughes comenzó su conocida tesis⁸²⁸ sobre los sacrificios humanos en Grecia con un objetivo muy claro: descubrir su veracidad. ¿Realmente los griegos sacrificaron a sus semejantes a los dioses o la proliferación de este tema en los mitos sobre todo, pero también en la iconografía⁸²⁹, no tiene una relación directa con sus prácticas culturales sino, más bien, con la estructura interna del mito?

La pregunta y las posibles respuestas (negativa en el caso de Hughes) no son nuevas. Los historiadores del s. XIX y principios del XX alternaron el sí y el no dependiendo de qué era más importante para ellos. Unos optaron por horrorizarse ante la posibilidad de que los griegos, la cuna de nuestra cultura occidental, los seres superiores de la Antigüedad, hubiesen sido capaces de cometer tamaño sacrilegio contra la racionalidad que sus herederos esgrimían como bandera. Es el caso de G. Murray, que abanderó la negación del sacrificio humano en *The rise of the Greek epic*,

⁸²⁸ *Human sacrifice in Ancient Greece: the literary and archaeological evidence*, London, 1991 es una edición corregida y revisada de la tesis del mismo nombre, leída por Hughes en 1986 y publicada por el Dissertation Information Service.

⁸²⁹ La más temprana representación completa de un sacrificio humano en el arte es un vaso datado a mediados del s. VI en el que Polixena es decapitada por Neoptólemo, un tema poco común en el arte griego (Walters 1898, 283-286 y pl. 15; Touchefeu-Meynier 1994 (I), 433-434 y (2) 347, fig. 26).

defendiendo la imposibilidad de que los griegos hubiesen practicado tal aberración⁸³⁰. De hecho, era el helenismo el que nos había liberado de esas y otras prácticas fatales (Murray 1934, 130-132; Schwenn 1931). A otros, por el contrario, les era más caro conservar y alimentar el tópico del “buen salvaje”, de unos griegos primitivos y arcaizantes que sacrificaban a sus semejantes para paliar la furia de sus dioses o la de la naturaleza desatada, corriente esta que interesó mucho, entre otros, a Sir J. Frazer (Frazer 1913, 386 y 1989; Wilamowitz, 1931; Nilsson 1941, 23, 133 y 400). Posteriormente, los griegos racionalizarían sus actuaciones y su pasado, de ahí que ellos mismos repudiaran el sacrificio humano y lo diluyeran en prácticas más “inocentes”. En el caso, por ejemplo, del Liceo, Jeanmaire consideraba que la licantrópía era una atenuación simbólica de prácticas más primitivas de agresión directa o canibalismo, es decir, de sacrificio humano (Jeanmaire 1939, 560).

El interés, muy vivo, condujo incluso a una diferenciación conceptual de los diferentes sacrificios humanos. Para unos hay que distinguir entre el sacrificio humano propiamente dicho, en el que un hombre o una mujer son ofrecidos a una divinidad, y lo que podría calificarse como “muerte ritual”, sin la implicación de un destinatario divino o heroico (por ejemplo, los sacrificios de enemigos antes de las batallas o después de las victorias⁸³¹) (Brelich 1969, 200). Las últimas investigaciones matizan la utilidad de esta diferenciación, manteniéndola (Hughes 1986, 10) o, directamente, la niegan, considerando que sacrificio humano es todo lo que implique la muerte de un ser humano en un contexto ritual (Bonnechere 1994, 13; Georgoudi 1999, 64).

La preocupación por el tema decayó tras la II Guerra Mundial hasta los 80. La actitud ante el problema cambió, sobre todo a raíz de la publicación de *Le sacrifice dans l'Antiquité* (1981), editado por J. Rudhardt y O. Reverdin, en el que destaca el estudio de A. Henrichs, otro de los defensores de la “irrealidad” del sacrificio. Desde la II Guerra Mundial la historiografía griega había obviado o minimizado el papel de los sacrificios humanos en las prácticas culturales griegas mientras lo ensalzaba en las cartaginesas, pero a partir de los 80 el problema comenzó a estudiarse con

⁸³⁰ Acepta que el sacrificio humano pudo practicarse en Grecia, pero en períodos tan arcaicos (habla de “primitivos”) que eran ya lejanos para Homero o bien pudo ser practicado por poblaciones pre-helenas o de tradición fenicia (Murray 1934, 131-132).

⁸³¹ Plut. *Arist.* IX, 1; *Tem.* XIII, 3; Hom. *Il.* XXIII 179-193.

detenimiento también en Grecia.

Fruto de este nuevo interés son dos obras capitales sobre el tema, *Human sacrifice in ancient Greece* (1991) de D. Hughes, y *Le sacrifice humain en Grèce ancienne* (1994) de P. Bonnechere que, sin embargo, continúan interpretándolos como imágenes de muerte simbólica, las cuales encajan perfectamente con las ceremonias de paso, que giran en torno a la muerte de la antigua vida para renacer en otra que será distinta (Bonnechere 1994, 165-166; Hughes 1986, 198; Dowden 1989; Brelich 1969). Se admite también que conecten con la necesidad periódica de recuperar los orígenes, de regresar a lo primordial y, por tanto, con una imposición tradicionalista por parte de las elites, que utilizarían estas imágenes como medio de mantener el orden social, ese orden que siempre fue así, desde que los dioses lo escogieron para los humanos (Hughes 1986, 165). Hughes (1986, 86) llega a defender que las referencias literarias a los sacrificios humanos griegos carecen de un contexto que las dote de historicidad, como ocurre en el mundo cartaginés. Por mi parte, creo que la aceptación de los sacrificios humanos en la cultura púnica debe más al hecho de que nuestros propios tópicos nos permiten concebirllos en ellos a que haya más o menos pruebas para certificarlos. Los cartagineses, como bárbaros que son, pueden hacer determinado tipo de cosas porque nosotros somos capaces de concebir que ellos las hagan. De hecho, uno de los grandes problemas a la hora de estudiar el sacrificio humano es de índole moral, de ahí los intentos de justificaciones de estas prácticas entre los griegos con argumentos del tipo “si llegaron a realizarse, se reservaron para períodos de crisis extremas”. Creo que deberíamos evitar los prejuicios culturales que nos hacen concebirlo como una práctica bárbara en vez de como una práctica religiosa, sin consideraciones éticas que anteponer a su nombre (Steel 1995).

La arqueología no ha arrojado mucha luz sobre un debate que continúa desarrollándose alrededor de ideas abstractas sobre la religión y su sentido trascendente, pues cuando se han hallado restos arqueológicos que podrían denotar la existencia de sacrificios humanos en contextos funerarios y/o cultuales griegos, cretenses y chipriotas han tendido a catalogarse como “bastante ambiguos” (Bonnechere 1993b, 35-40). Los restos más destacados proceden de dos edificios excavados en Creta.

El primero se encuentra en Anemospilia, Arcanes, sobre el monte Yuktas, al sur de Cnoso. Allí, en un edificio sacro, se hallaron tres cuerpos, datados hacia el 1700 a. C., uno de los cuales descansaba sobre unas piedras con forma de altar. Se creyó que había sido sacrificado por un sacerdote y su acólito para poner fin a un seísmo (Bonnechere 1993b, 24-27⁸³²).

El segundo es bastante más impresionante. En una mansión en Cnoso, muy cercana al Museo Estratigráfico, Peter Warren encontró una habitación repleta de huesos, muchos infantiles, con incisiones. Concretamente se hallaron 387 restos de huesos infantiles (pertenecientes al menos a 4 niños) y 251 de animales en la llamada “Habitación de los huesos de los niños” y más huesos infantiles y adultos en la “Habitación de los frescos” y otras dependencias (Warren 1980-1981; Touchais 1981, 871; Wall 1986). Warren (1981) los interpretó como los indicios de un culto extático del Minoico Tardío I B (1450 a. C.), quizá en relación con Zagreo. Quienes se resisten a aceptar el sacrificio humano aducen que los esqueletos hallados habían sido descarnados hacía tiempo cuando se depositaron (Hughes 1986, 21; Bonnechere 1993b, 28)⁸³³, lo cual, sin embargo, no demuestra que no hubiesen sido sacrificados, sólo que, en todo caso, no lo hicieron allí. También defienden que las incisiones de los huesos, analizadas por antropólogos y arqueólogos, parece que no corresponden con un contexto de antropofagia (Bonnechere 1993b, 30).

Aparte de los ejemplos cretenses, existen otros en Chipre y Grecia que comparten un escenario similar: esqueletos hallados en *dromoi* o en habitaciones en posición extraña y en contextos poco claros, interpretados en ocasiones como inmolaciones de siervos con sus señores difuntos, así como restos de huesos humanos mezclados con otros restos de sacrificio, por ejemplo, en el *Artemision* de Éfeso (Bammer 1998, 40). Ninguno de los ejemplos es claro, pero hay que tener en cuenta que se les ha sometido a más análisis y contraanálisis que a la gran mayoría de los datos arqueológicos, llevados por las implicaciones morales del problema. Si en vez de

⁸³² Extractado por Bonnechere de Sakellaris, Y. A. And Sapouna-Sakellaris, E. “Ἀνασκαφή Ἀρχαίων”, *ΠΑΑΗ*, 1979, 331-392 y “Drama of death in a Minoan temple”, *National Geographic*, 159, 1981, 205-222.

restos humanos se hubiesen hallado huesos animales en Yuktas o en la necrópolis de Castros, en Chipre⁸³⁴, es muy poco probable que se hubiese puesto en entredicho el carácter sacrificial del yacimiento.

Creo que es posible dejar atrás el estéril debate entre la “veracidad” y la “irrealidad” de los sacrificios humanos. Como criticaba Bonnechere a Hughes (1994, 10), preguntarse por la veracidad de los sacrificios conduce al examen, una por una, de todas las fuentes para juzgar si creemos o no lo que cuentan, reduciendo el proceso a considerar el grado de confianza que nos merece una fuente, un proceso fuertemente personal. Es preferible estudiar la función que tuvo el sacrificio humano en el pensamiento y la civilización griegas, como valor y/o como contravalor. Mientras que Hughes puso el acento en la historicidad, él lo pone en el sentido. Su punto de partida, más acorde con mis planteamientos, es la que pretendo seguir en este análisis, con el que pretendo reflexionar sobre la razón que llevó a los parrasios a necesitar construir una realidad en la que era necesario incluir el sacrificio humano⁸³⁵.

La primera mención explícita a sacrificios humanos en el Liceo es bastante tardía. Platón en la *República* se refiere a la “fábula (μῦθος) del tiempo de Zeus Liceo en Arcadia”, según la cual “quien ha probado entrañas humanas mezcladas con las de otras víctimas, necesariamente se convierte en lobo”⁸³⁶. La palabra que utiliza Platón para calificar esta historia es la de *mythos*, lo que ha supuesto para algunos la prueba evidente de que Platón mismo no creía que los sacrificios del Liceo fueran otra cosa

⁸³³ Hughes (1986, 21) considera que los huesos estaban siendo preparados para la inhumación, de ahí el almacenamiento, mientras que Bonnechere (1994, 29) considera que pertenecían a un contexto funerario similar al del cementerio de Manika, en Eubea.

⁸³⁴ En la tumba 422 de la necrópolis de Castros, en Chipre, se encontraron restos de cerámica y algunos esqueletos recubiertos por una capa de tierra del Chipriogeométrico I. La tumba fue reutilizada en el Chipriogeométrico III. La posición de los cuerpos, algunos parcialmente mutilados, y el modo en el que parece que murieron (uno de los cadáveres está atado de pies y manos) ha llevado a algunos historiadores reacios a admitir el sacrificio humano a aceptar que, en este caso, debió haber algún tipo de muerte sacrificial (Hughes 1986, 25), mientras que otros continúan negándolo (Bonnechere 1993b, 35-37).

⁸³⁵ A pesar del escepticismo con que se observan las prácticas de sacrificios humanos, no son pocos los historiadores y estudiosos que han creído en la “realidad” de los sacrificios del Liceo. Valga como muestra: Bodson 1978, 129; Bonnechere 1998, 193; Cook 1914, vol. I, 70-81; Gernet 1980, 136-150; Jeanmaire 1939, 562; Jost 1985, 98-100 y 2002b; Piccaluga 1968, 52-64, Schwenn 1931, 948-956, etc.

⁸³⁶ Plat. *Rep.* 565 D.

que leyenda⁸³⁷. Aparte de hablar del sacrificio humano, este texto de Platón introduce otro concepto aún más “aberrante” para la mentalidad griega: el canibalismo. Los participantes en el rito del Zeus *Lykaios* no sólo matan a un semejante sino que, además, se lo comen. Mientras que el sacrificio humano es más que frecuente en las fuentes, el canibalismo no lo es tanto, aunque tampoco carecemos de ejemplos similares como los de Tereo, que devora, sin saberlo, a su hijo Itis⁸³⁸ o Tántalo, el rey eleo al que se asocia la fundación de los Juegos Olímpicos y que sacrificó a su propio hijo, Pélope, a los dioses. En este caso el canibalismo también afecta a los dioses, puesto que Deméter se comió el hombro del niño antes de que Zeus interrumpiera la atrocidad, resucitara a Pélope y le sustituyera el hombro devorado por una prótesis de marfil⁸³⁹.

Las siguientes referencias hablan de los sacrificios del Liceo como algo contemporáneo a ellas. El *Minos* pseudoplatónico se indigna ante el hecho de que aquellos que se llaman a sí mismos griegos practiquen tales aberraciones, propias de bárbaros⁸⁴⁰, y Teofrasto, en un fragmento conservado por Porfirio, los compara con los sacrificios cartagineses⁸⁴¹. Como ambas utilizan la imagen cartaginesa para definir lo que ocurría en el Liceo se ha propuesto que una copiara a la otra y que la fuente de ambas fuera la *República*. La función del rumor es muy importante cuando de expandir noticias terribles se trata. Pausanias, por ejemplo, comenta, un tanto ambiguamente, que sobre el altar de Zeus Licaón se continuaban realizando sacrificios y añade que “no era agradable para mí preguntar indiscretamente sobre este sacrificio. Sea como es y como lo fue desde el principio”⁸⁴². No obstante, es probable que Pausanias no llegara a presenciar nada, puesto que para el s. II d. C. el Liceo había perdido la mayor parte de su peso cultural.

⁸³⁷ Hughes, por el contrario, defiende que no hay razones suficientes para asegurar que el uso de *mythos* por Platón en este contexto signifique necesariamente que el autor dudaba de la veracidad de lo que narraba. Sócrates se limita a declarar que le parece poco probable que los hombres se transformaran en lobos, pero no hace extensiva tal duda al sacrificio en sí (Hughes 1986, 191).

⁸³⁸ Ov. *Met.* VI.

⁸³⁹ Eur. *Itig. Táur.* 366-388; Non. *D.* XVIII 25-35.

⁸⁴⁰ Pse. Plat. *Min.* 315 C.

⁸⁴¹ Porf. *De abst.* II 27, 2.

⁸⁴² Paus. VIII 38, 7.

Las fuentes están plagadas de referencias en las que los sacrificios humanos son directamente ordenados por la divinidad como única fórmula de que los humanos paguen la afrenta que se les ha ocasionado y libren al pueblo de una desgracia tan terrible (λοιμός) que sería capaz de acabar con toda la comunidad⁸⁴³. Ante una amenaza tan extrema, se entrega al dios lo más valioso, una vida humana, para intentar evitar la pérdida de todas. Jugamos aquí con una ambigüedad característica del pensamiento religioso. Los dioses detestan los sacrificios humanos y, cuando los hombres se los ofrendan, como fue el caso de Licaón, los dioses se encolerizan y castigan al sacrilego. Sin embargo, en momentos de furia son esos mismos dioses los que exigen sangre para aplacarse y los hombres, que por principio reaccionan contra la idea de matar a un ser humano, corren presurosos a ofrendarle uno a sus deidades, entendiendo la muerte en el altar no como un asesinato, sino como un trámite religioso. Es el caso, por ejemplo, de Córeso, a quien el oráculo de Dodona advirtió de que sacrificara a su amada Calíroe o alguna víctima dispuesta a ello a Dioniso, que exigía tamaña ofrenda para aplacar su cólera⁸⁴⁴. Por su parte, aunque no medie una petición divina, lo primero que hacen Diomedes y Ulises después de haber asesinado al traidor Dolón es ofrecerle a la diosa Atenea su manto de lobo, su arco y su zamarra, pensando que de ese modo la agradaban⁸⁴⁵; incluso los héroes como Aquiles se arrojan el derecho de exigirles a los hombres sacrificios de sangre⁸⁴⁶.

En ocasiones los dioses se mantienen al margen del sacrificio, aunque lo reciban, una vez les es ofrecido, gustosos. Es el caso, por ejemplo, de los sacrificios de prisioneros de guerra, un tipo común de sacrificio sangriento pre-batalla que entra dentro del tipo denominado τὰ σφάγια (sacrificios en los que la víctima es destruida, no consumida, dedicados generalmente a deidades ctónicas, héroes o muertos o como acto purificador). Se caracterizan, generalmente, por el tipo de oficiante, que no suele ser un sacerdote sino un vidente; por la carencia, con alguna notable excepción, de receptor divino; por la importancia concedida a la sangre de la víctima, que se recogía, en detrimento de la carne, que no se consumía, y por su finalidad, que era obtener un

⁸⁴³ Licur. *Leocr.* 99; Plut. *Mor.* 163 A-C.

⁸⁴⁴ Paus. VII 21, 1-5.

⁸⁴⁵ Hom. *Il.* X 460-464.

⁸⁴⁶ Eur. *Hec.* 107-109.

presagio favorable para la batalla, bien fuera por la consistencia de la sangre de la víctima o por la intensidad del fuego en el que se quemaba la bilis y la sangre (Henrichs 1981, 213).

Cuando Temístocles estaba preparado para ofrendar a los dioses antes de la batalla de Salamina, un signo celeste mostró al adivino Eufántides que Dioniso Omadios⁸⁴⁷ agradecería el sacrificio de los hijos de Sándace, hermana del rey persa, y Artauctes⁸⁴⁸. Las víctimas (humanas) demandadas por Eufántides, por ejemplo, duplican el proceso ritual de los σφάγια. Mientras que la sustitución de las víctimas humanas por animales era un patrón establecido en el mito griego (el mito de Ifigenia es paradigmático), lo contrario es anormal y carece prácticamente de paralelos míticos si exceptuamos el caso de Neoptólemo en Delfos (Henrichs 1981, 213-214). La personalidad del dios que acaba recibiendo este sacrificio, el Dioniso “que come carne cruda”, encaja con la “bestialidad” del sacrificio⁸⁴⁹. Es un Dioniso alejado del mundo cívico, sumergido en un mundo salvaje que no cocina la carne. De la misma forma, la otra deidad relacionada con sacrificios en el campo de batalla, la Ártemis Agrótera, a la que los espartanos del período clásico sacrificaban jóvenes cabras antes de la batalla⁸⁵⁰, entra también dentro de la órbita del salvajismo opuesto a las personalidades canónicas de los dioses políados (Henrichs 1981, 219-220).

Para la mentalidad griega, que teóricamente rechazaba el sacrificio humano, sólo los bárbaros lo ofrendaban de forma periódica, institucionalizada y ritualizada, sin atender a las circunstancias extremas que a ellos les empujaban a una decisión tan radical, demostrando así su absoluta falta de civilización y su inferioridad moral⁸⁵¹. De la misma forma, sólo los bárbaros ofrendaban sacrificios por motivos personales, crueles y sin beneficio alguno para el conjunto ciudadano, como Aetes de Cólquide,

⁸⁴⁷ Porfirio vincula al Dioniso Omadios, entroncado con el área cultural de Lesbos, con el sacrificio humano en Quíos (Porfi. *Abst.* II 55, 3).

⁸⁴⁸ Plut. *Arist.* IX, 1; *Tem.* XIII, 3.

⁸⁴⁹ Sobre los conceptos de crudo y cocido y sus implicaciones culturales es indispensable consultar los títulos de Lévi- Strauss 1978 y Detienne 1979.

⁸⁵⁰ Jen. *Hel.* IV 2, 20.

⁸⁵¹ Pse-Plat. *Minos* 315 C; Hdt. IV 103. Los escritores cristianos harán otro tanto con los paganos, acusándoles continuamente de sacrificios humanos para demostrar su bajeza y ruindad (Clem. Alej. *Protr.* III 42; Euseb. *Prep. evang.* IV 16, 12).

que sacrificaba a todos los extranjeros que llegaban a sus tierras⁸⁵². Sin embargo, el sacrificio del griego Licaón cumple ambas pruebas de barbarie. Por un lado, la continuidad del sacrificio a través de una fiesta periódica, uno de los elementos más característicos de los cultos del Liceo que llevó a M. Jost (1985, 263) a calificar estos ritos como un “*unicum*” cuyos únicos paralelos relativos se encontrarían en la fiesta de las Cronia en Rodas, donde se sacrificaba un reo sobre el altar de Ártemis Aristobule, y en Chipre, en el culto al Zeus de Salamina. Por otro lado, el sacrificio fue motivado por una decisión personal de Licaón, ajena a la comunidad. No obstante, las fuentes lo tratan con cierta complacencia.

Diversos autores hablan del sacrificio de Licaón como un sacrilegio horrendo, pero emplean las palabras comunes para referirse al sacrificio tipo (θύειν⁸⁵³, σφάττειν⁸⁵⁴, σφαγιάζεσθαι⁸⁵⁵). Licaón sabe muy bien cómo realizar el sacrificio y, con esa práctica, demuestra su habitual piedad, su reverencia por el poder de los dioses (Detienne 1977, 211). El propio Pausanias, a pesar de referirnos el sacrilegio, no desprecia a Licaón como un rey indigno ni remarca sus defectos, como sí hace con los reyes de Trapezunte. Apolodoro, por su parte, disculpa a Licaón derivando la decisión del sacrificio hacia su hijo mayor, Ménalo. Además, el acto de Licaón, aunque se tache de sacrílego, se constituye como el inicio de un rito y, por lo tanto, como algo grato a los dioses, digno de preservarse en el tiempo aunque sea en forma de recuerdo (Piccaluga 1968, 43).

Walter Burkert, sugiere que quizá el sacrificio y el canibalismo en el Liceo no fueron físicamente reales, pero sí imaginariamente reales; es decir, que los jóvenes de la comunidad, instruidos desde niños en unas creencias específicas y ansiosos por el ritual en el que iban a participar, por esa nueva vida que iba a sustituir a la vieja, creyeran realmente, como les habían enseñado, que lo que comían era carne humana, carne hermanada con la suya (Burkert 1983, 90). ¿Cuál era la víctima? Ya indiqué cómo el mito difiere en este aspecto dependiendo de los autores que nos los

⁸⁵² Diod. IV 47, 2. Un sacrificio humano griego (concretamente el de un niño) a medio camino entre la “barbarie” orgiástica de los “bárbaros” y “paganos” y la esfera ritual de los misterios y/o las iniciaciones es el que se describe en la novela de Loliano, *Phoinikika* (Jones 1980; Winkler 1980).

⁸⁵³ Paus. VIII 2, 3 y 38, 7; *Suda* v. Λυκάων.

⁸⁵⁴ Apolod. III 8, 1.

transmiten, que tan pronto “sacrifican” a un niño, que puede ser el propio hijo o nieto de Licaón, como a un adulto⁸⁵⁶. Generalmente, los mitos del sacrificio humano presentan a víctimaspreciadas, jóvenes (variando el sexo) o incluso niños, muy queridos por sus padres y por una sociedad que ve en ellos a sus descendientes⁸⁵⁷. Además, las víctimas debían ser hermosas y de buena cuna, sin defecto, como los animales sacrificados (Georgoudi 1999, 71-74).

El miedo es un poderoso aliado de la religión y la creación de una atmósfera adecuada, una atmósfera terrible, casi irrespirable de tan pesada, conduce a la cohesión del grupo, a la fijación de la tradición y la costumbre, y consigue que los participantes en el rito y sus familias se sientan en el centro de algo importante que los atañe directamente y con cuyos fundamentos se sienten implicados (Burkert 1979, 51; Bonnechere 1994, 173). De hecho, es frecuente que las noticias de sacrificios humanos conecten con grandes juegos atléticos (como lo fueron las *Lykaia*), herederos de los agones propios de los ritos de iniciación (Bonnechere 1994, 165), en los que los participantes ejecutan el rito “en común”, como dice el propio Teofrasto de los rituales del Liceo⁸⁵⁸. El sacrificio es un acto colectivo que realiza toda la comunidad en beneficio de todos los miembros, máxime cuando la situación es tan precaria que se precisa una víctima humana. Al no tratarse de una práctica institucionalizada, toda la comunidad, que disfrutará de sus beneficios, se ve en la obligación de participar en el sacrificio (Bonnechere 1998). La muerte de Polixena refleja muy bien esta idea, puesto que, dado que es algo anormal e ilegal (ἀνομος) se somete a votación (ψηφος)⁸⁵⁹ y es llevado a cabo por el jefe “natural” del pueblo, al que representa, en este caso, Neoptólemo, hijo de Aquiles, jefe de los aqueos⁸⁶⁰. Algo similar ocurre con el sacrificio de Macaria, necesario para salvaguardar el bienestar de Atenas y conducido por Demofonte⁸⁶¹.

⁸⁵⁵ Clem. Alej. *Protr.* II 31.

⁸⁵⁶ Ver notas 718-720.

⁸⁵⁷ Istros se refiere al sacrificio de niños a Cronos en Creta (*FGrHist* 334 F 48) y Licofrón da a Palemón el epíteto de Brepboktonos o “asesino de recién nacidos” (Licof. *Alex.* 229).

⁸⁵⁸ Porf. *De abst.* II 27, 2.

⁸⁵⁹ Eur. *Hec.* 188-190.

⁸⁶⁰ Eur. *Hec.* 223-224.

⁸⁶¹ Eur. *Heracli.* 406-409 y 488-491.

En el Liceo no ahorraron “barbarie” a la hora de adornar su ritual, avejentándolo y dignificándolo al mismo tiempo. Primero, el enclave de la celebración. Una montaña, un lugar peligroso en esencia, vedado en gran parte al entendimiento de los hombres, ya que pertenece a los dioses. Segundo, la seguridad de que un compañero iba a morir para que el resto pudiese crecer, cambiar de vida, madurar. Tercero, el azar, la suerte incierta que depararía el canibalismo para unos, seguido de su correspondiente castigo, la licantropía, y la sociedad ordenada y reglada para los otros, la conciencia de que unos debían sacrificarse por los otros para rememorar el momento en el que Licaón trató de invertir los poderes y hacer que los dioses comiesen sangre humana (Halm-Tisserant 1993, 150). Mantener el sacrificio humano vivo era una forma más de vivir la tradición y retraer el tiempo, como para los figalios lo fueron los cultos de Deméter y Eurínome.

El terror exagera las reacciones religiosas y el juego con el terror, la morbosidad, las engrandece aún más. La sangre, la mancha, el castigo son conceptos inscritos en el pensamiento religioso y cada religión los expresa de un modo⁸⁶². Los griegos eligieron jugar con la muerte del fiel y con la ira de los dioses. ¿Lo hicieron realmente? Utilizaron los sacrificios humanos para expresar profundas necesidades religiosas, un concepto del orden cósmico, de la renovación y extinción de la vida al que ya no podemos acceder. El Liceo sin sacrificios humanos no sería el mismo paisaje que sin ellos. Los parrasios creyeron en esos conceptos en la misma medida que creyeron en sus mitos, contruidos para ser contados y para ser creídos, para formar parte de su mundo. Por tanto, fueron reales. Sería un error intentar entenderlos como si también formaran parte del nuestro.

5.3.3) Tercera imagen: el exclusivismo étnico

El Zeus *Lykaios* sólo aparece fuera de Arcadia en una ocasión, concretamente en Cirene hacia el 550, coincidiendo con la ya comentada presencia de Demonacte de

⁸⁶² Sobre el miedo y su valor social remito al interesante análisis de Tuan 1979b.

Mantineia en la colonia⁸⁶³. Sobre la colina consagrada a Zeus *Lykaios* en Cirene se levantaría posteriormente el templo más grande, no sólo de la polis, sino de toda África. También aparece representado en los llamados “vasos cirenaicos”, después conocidos en genérico como laconios, hechos para el mercado cirenaico (Welles 1947, 185; Fougères 1904, 1435-1436)⁸⁶⁴. Dentro de Arcadia el culto se circunscribe a la zona de la Parrasia (el monte Liceo y Megalópolis) y a un altar en la entrada de la puerta de Tegea en Laconia⁸⁶⁵, por lo que puede decirse que el Zeus *Lykaios* es una deidad típicamente parrasia.

El sentimiento de unidad parrasio se encarnó en el culto del Liceo, que funcionó a modo de “santuario federal” de las comunidades que formaron el estado parrasio (Jost 1985, 183; Fougères 1904, 1434). Aglutinadas alrededor de un sentimiento étnico que les defendía como grupo de las incursiones políticas de sus enemigos, no consideraron necesario monumentalizar su centro simbólico hasta el s. IV, cuando la expresión de la sacralidad necesitó de la ostentación arquitectónica a través de una serie de edificaciones que marcaron una nueva dirección religiosa en el culto. Megalópolis, que se apropió de gran parte de la vieja frontera suroeste, utilizó los mitos y las imágenes parrasias para construir lo que no existía, es decir, para inventarse Arcadia, y acabó convirtiendo el Liceo en la imagen étnica por antonomasia.

5.3.3.a) Un simulacro de fiesta panarcadia

El valle de Kato-Kambos es una plataforma alargada orientada al norte que une los picos más altos del Liceo: San Esteban y San Elías. Su superficie es de 350 x 120 m., un fantástico escenario de acogida y bienvenida. La gran mayoría de las

⁸⁶³ Hdt. IV, 161-203; Diod. VIII, 30.

⁸⁶⁴ Los habitantes de Lépreo, cuyas relaciones con Arcadia ya he tratado en capítulos anteriores, ofrecían culto a un Λευκαίου Διός (Paus. V 5, 5). El epíteto ha sido interpretado en relación con la lepra (λεύκη) que dice el Periegeta asoló el país, pero también con el álamo blanco (λεύκη) e incluso con el Liceo, considerando que el copista se equivocó al transcribir el epíteto (Frazer 1913, 477; Jost 1985, 269).

⁸⁶⁵ Paus. VIII 53, 11.

construcciones que en él se conservan datan del s. IV o finales del V y se caracterizan por su funcionalidad de cara a impresionar a los visitantes. Megalópolis intentó convertir el monte Liceo en un símbolo común y para ello necesitaba visibilizarlo. La sacralidad se traslada del ojo del fiel a los edificios, a la exhibición del poder. La arquitectura del Liceo crea deliberadamente espacio con el objeto de que sea observado porque ahora el ver y ser visto se ha convertido en una necesidad de afirmación política que corre pareja a las ambiciones federales.

Megalópolis se hizo cargo del Liceo porque podía servirle como insignia y como elemento de unidad y control social a través de la creencia, pero se preocupó de modificarlo y convertirlo en el símbolo que perseguía y no tanto en el que había sido hasta entonces, utilizándolo para reafirmar la supuesta unidad étnica y proyectarla hacia el exterior, dando una idea desproporcionada de su poder. De hecho, es en el s. IV cuando el étnico Arcas se repite en las listas de vencedores de los Juegos, que hasta ese momento solían reflejar sólo la referencia a la ciudad de origen, la verdadera *patris* de los atletas participantes (Jost 1985, 184). La transformación de los lugares en monumentos es un modo de conservar el pasado y transformarlo al mismo tiempo (Bradley 1991b, 139).

Desde el s. V y a lo largo del IV el monte Liceo se convirtió poco a poco en un lugar de peregrinación, no ya sólo para los parrasios o para los arcadios, sino también para el resto de Grecia, pues se transformó en la imagen que Arcadia proyectó al exterior. Así, mientras Píndaro nombra las *Lykaia* como unos juegos parrasios que celebraban al Zeus *Lykaios*⁸⁶⁶ y Jenofonte en su *Anábasis* relata cómo fue Jenias, el comandante arcadio, quien hizo un alto en su marcha para celebrar las *Lykaia* en territorio asiático⁸⁶⁷, las listas de vencedores de finales del s. IV incluyen hombres de Argos, Atenas, Esparta, Macedonia, Rodas y Casandrea⁸⁶⁸, así como de Lindos y Delfos (Moretti 1953, nº 23 y 35) y el Mármol Pario, ca. 294-293, considera a las *Lykaia* el cuarto festival más importante de Grecia y remonta su origen a los tiempos

⁸⁶⁶ Pind. *Ol.* IX 96 nombra a Efarmosto de Opunte, que participó en la fiesta del Zeus Liceo ante el pueblo parrasio. La fiesta vuelve a ser mencionada en *Ol.* XIII, 108 y *Nem.* X, 48.

⁸⁶⁷ Jen. *Ana.* I 2, 10.

⁸⁶⁸ *IG* V 2, 549 y 550.

micénicos (1398-1294 a. C.)⁸⁶⁹. Las *Lykaia* pasan, por tanto, de ser un acontecimiento agonístico comunitario vinculado al estado parrasio o a sus vecinos arcadios a convertirse en centro de reunión de un importante número de atletas, curiosos y espectadores y su éxito continúa durante los siglos siguientes, pues varias inscripciones agonísticas procedentes del Liceo se datan en los ss. III y II a. C.⁸⁷⁰.

No obstante, los sacrificios decrecen a partir del s. IV (al menos en el registro arqueológico con el que contamos, superficial, como ya dije) y durante el III tanto la fiesta como los agones que la acompañaban se celebraron de forma discontinua, recuperándose en el 215 (Dow 1937). Todavía en época de Estrabón el santuario recibía a algunos fieles⁸⁷¹ y con Augusto un decreto honorífico menciona a las *Lykaia* en conjunción con las *Caisarea*⁸⁷². Para el s. II d. C. una inscripción de Megalópolis atestigua la celebración de ambas fiestas⁸⁷³, pero Pausanias no habla de las *Lykaia* como una fiesta que se celebre en su época en el Liceo o, al menos, eso hace pensar la expresión “allí celebraban antiguamente los Juegos Liceos”⁸⁷⁴. Así mismo, el Periegeta comenta que las basas ya no sostienen estatuas, lo que habla de un deterioro del culto. Es posible, como sugirió en su momento Fougères y recoge Jost (1985, 185) que, para época de Pausanias, las *Lykaia* se hubiesen trasladado desde el Liceo hasta el centro de Megalópolis aunque, dado que en la ciudad no existe un estadio y no se hace mención de una nueva localización en ninguna de las inscripciones conservadas, nada puede decirse con razonable precisión.

En una carrera por instrumentalizar los juegos y equiparlos al resto de las competiciones clave de Grecia, las normas de las *Lykaia* imitaron hasta cierto punto a las de Olimpia. Como ya señalé, no se sabe a ciencia cierta con qué regularidad se celebraban las *Lykaia* en época arcaica, pero parece que en época clásica tenían lugar cada cuatro años, al igual que los Juegos Olímpicos o los Píticos (Hughes 1986, 190). Como también comenté, la fecha exacta de la celebración se desconoce, aunque suele encuadrarse en un arco temporal que abarca desde febrero a finales de la primavera. La

⁸⁶⁹ *FGrHist* 239 A 10 y 17.

⁸⁷⁰ *IG* V 2, 436, 437 y 438; Moretti 1953, n° 40, 44, 45, 51 y 53.

⁸⁷¹ Strab. VIII 8, 2.

⁸⁷² *IG* V 2, 515b, lín. 31.

⁸⁷³ *IG* V 2, 463.

duración también es incierta. El comando arcadio de la *Anábasis*, dirigido por Jenias, se detiene tres días en Peltas para celebrar la fiesta nacional con un sacrificio y unos juegos atléticos, al igual que se hacía en el monte Liceo. No obstante, es difícil precisar hasta qué punto un ejército en campaña puede mantener el calendario religioso de su pueblo, de modo que poca precisión puede darse a la duración y temporalidad de la fiesta.

También desconocemos qué tipo de pruebas atléticas incluían, aunque para época de Píndaro estaban instauradas al menos la carrera simple (δρόμος), la doble (δίαιλος) y la carrera con armas (δόλιχος), el pugilato, la lucha, el pancracio y, posiblemente, el pentatlón⁸⁷⁵. Posteriormente, queda constancia además de carreras de caballos⁸⁷⁶ y sabemos que existían concursos separados para hombres y jóvenes (Jost 1985, 267). El premio solía ser un trípode de bronce⁸⁷⁷, aunque Jenofonte, al describir la celebración de las *Lykaia* por parte de los arcadios en Asia, hace referencia a estríngiles de oro⁸⁷⁸.

Situado en el centro del valle, el hipódromo conserva una estructura muy cuidada (**lám. LV, fig. 92**): en el extremo sur, orientadas E-O, Kourouniotis pudo distinguir cuatro hileras de gradas para los espectadores. Más abajo, cerca del punto donde debía de tener lugar la salida de los competidores (salida que no ha sido encontrada), también destacó una línea de asientos de mejor factura, lo que hace pensar que estarían reservados para las autoridades arcadias. A 265 metros al norte, en el otro extremo del valle, Kourouniotis (1909, 189-190) advirtió sobre la existencia de dos basas cilíndricas separadas por 60 metros entre ellas y por 30 del talud E-O (**lám. LV, fig. 93**). Quizá podrían corresponderse con el comienzo de la pista, aunque es dudoso (Jost 1985, 182). Al este del hipódromo, cuando el valle se ensancha, se encuentra el estadio, paralelo al hipódromo (Jost 1985, 182).

⁸⁷⁴ Paus. VIII 38, 5: τὸ δὲ ἀρχαῖον τῶν Λυκαίων ἦγον τὸν ἀγῶνα ἐταῦθα.

⁸⁷⁵ Pind. *Ol.* VII 84; *Nem.* X 48.

⁸⁷⁶ Sobre las pendientes de la montaña algunos observadores del siglo pasado advirtieron de la existencia de restos de carriles excavados en la roca (Cfr. Fougères 1904, 1433).

⁸⁷⁷ Pind. *Ol.* VII 84; *Nem.* X 48. Charneux también recoge coronas de encina como premio e interpreta que las estríngiles podrían no ser un utensilio para el baño, como la mayoría de los traductores opinan, sino también coronas (Charneux 1985, 364-368).

⁸⁷⁸ Jen. *Ana.* I 2, 10.

Para impresionar a los visitantes y albergarlos cómodamente se levantaron un buen número de edificios anexos. En el lado norte se conserva una habitación cuadrada con dos basas de piedra y una cisterna. Al sureste, al pie de un montecillo que linda con el hipódromo, Kourouniotis (1909, 187-192) habla de un pórtico de 70 x 11 m. (**lám. LVI, fig. 94**), posiblemente construido en el s. IV, como la mayor parte de las edificaciones anexas (Jost 1985, 182). No se conservan las columnas con las imágenes de los vencedores, pero Pausanias menciona una profusión de ellas⁸⁷⁹. Por la expresión del Periegeta (τὸ δὲ ἀρχαῖον τῶν Λυκαίων) es posible suponer que la desaparición de estas estatuas se produjo en época antigua, posiblemente en el último cuarto del s. II a. C. (Jost 1998, 256).

Al suroeste del pórtico se halla un edificio cuya funcionalidad se desconoce. Cuadrado (6, 80 x 5, 80 m.) tiene forma de hemiciclo al interior y cuenta con una columnada jónica que se cree de época romana. A 50 metros al noroeste de este edificio romano, al pie de un montecillo, se conserva en muy buen estado una fuente (Kourouniotis 1909, 196-198; Jost 1985, 183). Cerca se descubrieron dos basas de estatuas y un fragmento de epígrafe en mal estado de conservación con los nombres de los Licaónidas⁸⁸⁰.

Al suroeste de la planicie se encuentra un gran *xenon* cuadrangular de 38 x 20 m. que se ha datado a finales del s. IV (**lám. LVI, fig. 95**). Los muros que se conservan (sector noreste) alcanzan los 2 metros de altura. Se ha supuesto que es un hotel por su estructura de patio con múltiples habitaciones, en una de las cuales se encontraron dos estelas del s. IV con las listas de vencedores de las *Lykaia*⁸⁸¹ aunque, en principio, parece que no era esta su localización original y que las piezas estaban descontextualizadas (Jost 1985, 182). Una escalera adosada al muro pertenecía a un edificio bastante más antiguo del que apenas quedan piedras en pie.

Kourouniotis (1909 198-199) propuso que en el espacio comprendido entre el pórtico, el *xenon* y la fuente, donde se podían ver algunos capiteles dóricos, debería hallarse el santuario de Pan, rodeado por un bosque sacro, del que habla Pausanias

⁸⁷⁹ Paus. VIII 38, 5.

⁸⁸⁰ IG V 2, 548.

⁸⁸¹ IG V 2, 549 y 550.

cuando describe el área⁸⁸². Este arqueólogo realizó algunas catas sin resultado. La localización es hipotética, ya que la descripción de Pausanias no es muy clara, así que es posible que el templo se situara en otro lugar. También, como apunta Jost (1985, 183), es probable que un santuario de Pan en un *alsos* no fuera una construcción monumental (quizá, ni siquiera fuera una construcción), lo que explicaría la ausencia de restos destacados⁸⁸³.

Al tiempo que se producen cambios físicos en el Liceo, se reorganizan sus símbolos para convertirlos en elementos exportables. Las imágenes de sus dos deidades, Zeus *Lykaios* y Pan, cuyos sacerdotes se turnaban en la presidencia de las *Lykaia*⁸⁸⁴, se acuñan en el anverso y el reverso de las monedas que emite la Confederación Arcadia primero y la propia Megalópolis después (Jost 1985, 184 y 475; Fougères 1904, 1435). No obstante, la iconografía de ambas deidades se adapta a los nuevos tiempos. La cara de Zeus se acuña en el anverso coronada de laureles, de perfil. En el caso de Pan, cuando aparece en el reverso (en ocasiones se elige otro modelo, concretamente el águila de Zeus sobre un rayo), apenas se reconoce al dios cabra en el jovenzuelo apolíneo con dos pequeños cuernos sobre la cabeza a modo de reminiscencias de un pasado que interesaba pulir y adaptar (Williams 1965) (**lám. LVII, fig. 96**).

Hasta el ágora de Megalópolis alcanza la plena influencia del Zeus *Lykaios*, pues en ella se instala un doblete⁸⁸⁵ del culto del Liceo, con un santuario al Zeus *Lykaios* caracterizado por su simplicidad, como el que se encuentra en la cima de San Elías: espacioso, sin entrada ni salida y con los “elementos rituales” duplicados: dos altares, dos mesas y dos águilas, así como una imagen de mármol del Pan Sinois⁸⁸⁶, advocación de origen figalio, pues el Pan Sinois era uno de los habitantes divinos del templo de Basas, como ya comenté. Las imágenes de Pan no son extrañas al culto del dios, pero la del Pan Sinois es de mármol, un material bastante alejado de las

⁸⁸² Paus. VIII 38, 5.

⁸⁸³ Sobre el uso de *alsos* en Pausanias ver Birge 1994.

⁸⁸⁴ IG V 2, 550.

⁸⁸⁵ Kourouoniotis (1904, 177) sugirió que las águilas del Zeus *Lykaios* de Megalópolis habían sido trasladadas allí desde el Liceo, desmantelando el culto de la cumbre para favorecer el de la nueva ciudad. Dado que el santuario sufre continuas remodelaciones para visibilizarlo y monumentalizarlo durante el s. IV, estoy de acuerdo con Jost (1985, 184) en que esta sugerencia es poco plausible.

posibilidades económicas de los modestos pastores y ganaderos que constituían el grupo principal de los fieles del dios antes de su expansión por Grecia a raíz de las Guerras Médicas (Cardete en prensa b). La presencia de Pan al lado de Zeus es un signo identitario más, pues Pan era una de las deidades locales más entroncada con la religiosidad popular. Ahora bien, cabe preguntarse si las raíces de dicha asociación eran profundas o simplemente políticas y/o superficiales.

Jost (1985, 268, n. 5 y 474) defiende que la relación entre Pan y Zeus en el Liceo se debe en gran parte a la “naturaleza del paisaje”, caracterizado por las cimas montañosas en las que tan a gusto se siente Zeus y, al tiempo, Pan encuentra a sus fieles: pastores y cabreros. Creo que, por una parte, esta interpretación simplifica en exceso una conexión religiosa demasiado repetida para ser accidental. Pan no sólo tiene un papel importante en la cima del Liceo, sino también en sus contrafuertes, en el santuario de Berecla, y en Licosura, otro centro clave del paisaje religioso parrasio y, además, es una figura recurrente en el macizo de Basas, tan conectado cultural y políticamente con el Liceo, con presencia destacada no sólo en el mismo santuario de Basas sino también en el mito de la Deméter Melena, donde funciona como servidor de Zeus y benefactor de los figalios. Por otra parte, la hipótesis de Jost parte de un concepto de paisaje como escenario dado al que los actores se adaptan, idea esta que ya he refutado en varias ocasiones.

Considero, por tanto, que Zeus y Pan, al menos en el ámbito parrasio, se relacionaban estrechamente entre sí, aunque la naturaleza de dicha relación sea difícil de precisar. Fougères (1904, 1436) los convirtió en una pareja de contrarios: Zeus era el dios que se transformaba en lobo y Pan, el primer dios del santuario, se encargaba de proteger a los pastores contra los lobos y cuidar de la salud del ganado. Burkert (1983, 92-93), por su parte, cree que ambas deidades encarnan la antítesis entre la agresión y la sexualidad o, al menos, entre el orden y la vida salvaje, antítesis que preside todo el culto del Liceo.

Tampoco debemos olvidar el teriomorfismo de ambos dioses. Zeus *Lykaios* no se representa nunca con rasgos físicos lobunos, pero sus fieles, cuando entran en

⁸⁸⁶ Paus. VIII 30, 2-3.

relación estrecha con el dios, se convierten en licántropos y sólo la expiación de la mancha les permite recuperar su naturaleza humana y ser admitidos por la comunidad y por el dios. Por su parte, Pan es una cabra. Su iconografía puede dividirse en dos grandes modelos, pero en ambos los cuernos cápridos son un atributo incuestionable. El primer modelo es el más arcaizante. En él descubrimos a un Pan mitad cabra mitad humano. Generalmente la parte superior es humana y las extremidades inferiores de cabra o macho cabrío, aunque también se conocen ejemplos, como el conocido bronce de Lusos, en el que el dios presenta cabeza y piernas de cabra con torso y brazos humanos o en los que la única parte animal es precisamente la cabeza, como en la crátera ática del pintor de Pan en la que este dios persigue a un cabrero (**lám. LVII, figs. 97 y 98**). El segundo modelo responde a tendencias más antropomorfas. En ocasiones incluso resulta difícil descubrir la identidad del dios cabra, pues se le representa como un muchacho apuesto y musculoso (siguiendo el canon del Doríforo) pero, eso sí, con unos diminutos cuernos sobre la cabeza que recuerdan su procedencia (Jost 1985, 464-466; Beazley 1968 y 1978; Boardman 1997a; Hild 1904, 296-302) (**lám. LVII, fig. 96**).

Tanto interesó a Megalópolis apropiarse de la figura de Pan y convertirlo en bandera que la imagen de bronce del Pan Escolitas se trasladó desde la colina que le daba nombre hasta el centro cultural de Megalópolis⁸⁸⁷, desde el exterior del núcleo cívico al corazón mismo de la fuerza ciudadana (Moggi y Osanna 2003, 436). Además, Pan, con su inseparable siringa, aparece también esculpido en una mesa en el recinto de las Grandes Diosas, acompañado de dos Horas y un Apolo Citaredo que, según Pausanias, forman parte del grupo de los primeros dioses⁸⁸⁸ pues no en vano Pan llegó a ser tenido por el dios más antiguo para los arcadios⁸⁸⁹. Incluso llega a rebasar las fronteras megalopolitanas para alcanzar el suelo tegeata, donde se conoce un altar a Pan *Lykaios* y otro a Zeus *Lykaios*⁸⁹⁰ y algunos restos de santuarios⁸⁹¹, como dije antes.

⁸⁸⁷ Paus. VIII 30,6.

⁸⁸⁸ Paus. VIII 31, 3.

⁸⁸⁹ Dioni. Halicar. I 32, 3.

⁸⁹⁰ *IG* V 2,93.

⁸⁹¹ Paus. VIII 53,11.

5.3.3.b) La acuñación *Arkadikon*

Del 490 al 418 se acuñaron en Arcadia trióbolos, óbolos y quizá semióbolos de peso egineta de plata con la figura de Zeus en el anverso, generalmente sentado y acompañado de un águila, y el lema *Arkadikon* o una abreviatura del mismo en el reverso junto con la imagen de una diosa que pudiera ser Despina o Ártemis, aunque permanece inidentificada (Williams 1965, 33; Nielsen 1996c, 39). Se trata de la acuñación más voluminosa del Peloponeso para su época, con un registro de 641 monedas (Nielsen 1996c, 39).

Dado el carácter tan especializado de los estudios sobre la acuñación *Arkadikon*, me limitaré en esta sección a resumir las ideas expuestas por algunos expertos. No desarrollo el tema porque, precisamente por su complejidad y especialización, merecía un estudio demasiado exhaustivo, que rebasaría los objetivos que expuse en la introducción, pero me parece importante plantearlo por dos motivos.

Primero, porque esta acuñación se ha relacionado en ocasiones con la supuesta existencia de una Confederación Arcadia en el s. V lo cual, a mi juicio, carece de fundamento. Tan sólo con la fundación de Megalópolis y de la Confederación Arcadia del 370 puede hablarse con propiedad de un proyecto panarcadio (que no una materialización), proyecto que Megalópolis impulsó con ahínco pero que no llegó a cuajar. No existió una Arcadia, sino muchas. El ejemplo de Eubea demuestra que las monedas con una leyenda o lema étnico no prueban la existencia de un estado federal (Larsen 1968, 181), al igual que el caso de Lesbos, donde se usaba el étnico ΑΕΣ(ΒΙΩΝ) aunque no existiera una unidad política lesbica (Nielsen 1996c, 40). La/s ceca/s de la acuñación *Arkadikon* no representan a toda Arcadia, sino a ciudades especialmente interesadas en demostrar su influencia política y su poder sobre un conjunto de comunidades vecinas, lo cual no quiere decir que ejercieran dicha influencia ni poseyeran ese poder (Nielsen 1996c; Williams 1965; Hejnic 1963, 96).

En segundo lugar, creo que la acuñación *Arkadikon* puede, efectivamente, relacionarse con el Liceo, pero no de una forma directa, y mucho menos convierte al monte en el centro de una anficiónia religiosa o de un proyecto federal de índole

arcadia. De hecho, en las monedas no hay ninguna mención ni al Zeus *Lykaios* ni a las *Lykaia*. El Zeus con águila, cetro y/o rayo en la mano y sentado en un trono no tiene por qué relacionarse únicamente con el monte Liceo (Nielsen 2002, 149). Además, debido a lo poquísimo que conocemos sobre la organización de los juegos, sería excesivamente arriesgado proponerlos como un centro federal panarcadio, mucho menos en el s. V, cuando aún ni siquiera había sido monumentalizado.

Los primeros estudios de la acuñación *Arkadikon* la relacionaron con el Liceo, concretamente con las *Lycaia*, suponiendo que demostraba la existencia de una anfictionía religiosa arcadia o bien de una Confederación arcadia ya en el s. V⁸⁹². Por su parte, Head defendía que la acuñación *Arkadikon* conectaba con las *Lykaia* a través de un principio federalista. Las ciudades acuñarían monedas con sus tipos locales para la circulación dentro de sus respectivos territorios con motivo del festival, caso de Alea, Clítor, Mantinea, Palantio, los Parrasios (como tribu), Fénéos, Psófide, Tegea y Taliades (Head 1911, 444). No obstante, también hubo quien no concedió carácter religioso a las monedas y las encuadró en un contexto político y económico que tenía por ceca a Herea (Imhoof-Blumer 1883, 196-200; Burelli 1987) o combinó ambas teorías, como Babelon (1907, 850) que, por un lado, aceptó la hipótesis de Imhoof-Blumer y, por otro, concluyó que los hereos habían acuñado monedas en el nombre de todos los arcadios mientras presidieron los Juegos Liceos. Gardner (1963), por su parte, conectó la acuñación arcadia y la de Olimpia, comparando el lema *APKAΔIKON* con el *OAYMΠIKON* de dos didracmas hallados en Elis. Para él, el Zeus del anverso no era el *Lykaios*, sino el Afesio, y la diosa del reverso se trataría de Ártemis. Entre quienes mostraron sus reservas sobre el carácter religioso de la acuñación también se hallan Weil (1882, 22), quien defendió que sus antecedentes fueron religiosos, aunque posiblemente después estos se desdibujaran en los intereses políticos y Richter (1953, 68), quien defendía que una liga de ciudades comandadas por Clítor consiguieron vencer los rechazos de Herea y formar una supuesta Confederación Arcadia, lo que explicaría el cese de acuñación herea durante gran parte del s. V.

⁸⁹² Opinión mantenida por Curtius, E. (*Einige Bemerkungen über Arkadische Münzen*, Berlin, 1851) y Leake (*Numismata Hellenica*, Londres, 1856) y resumida por Williams 1965, vii-viii. Así mismo, es la hipótesis que defiende Fougères 1904, 1434-1435.

En 1954 W. P. Wallace (1954, 33-35) dio un giro a la investigación conectando el comienzo de las series arcadias con las intrigas del espartano Cleómenes en Arcadia hacia el 490, que habrían resultado en la creación de una Liga Arcadia que utilizaría la moneda para oponerse a Esparta. La confederación no contó con Mantinea por su enemistad abierta con Tegea, lo cual quedaría demostrado por el hecho de que Mantinea acuñó moneda propia mientras que Tegea, Herea, Féneos o Estínfalos, que pertenecerían a la Liga, carecían de cecas cívicas.

Además, Wallace utilizaba dos pasajes de Heródoto para justificar la “unidad arcadia”. En uno de ellos Heródoto cuenta cómo Cleómenes trató de convencer a los arcadios para que se unieran contra Esparta, planeando incluso obligarles a jurar lealtad a su persona en la laguna Estigia⁸⁹³, lo cual no significa que se hubiese fundado una Confederación; en el otro pasaje se hace mención al enfrentamiento de todos los arcadios, excepto los mantineos, contra los espartanos en la batalla de Dipea⁸⁹⁴, lo cual tampoco prueba la existencia de una unidad institucionalizada. Para Kraay (1976, 95-99) no podía ponerse en duda la existencia de la Confederación, ya que la acuñación *Arkadikon* sustituyó a las cecas cívicas de Mantinea y Herea, siendo a su vez reemplazada después de la disolución de la supuesta confederación en el 418 por las cecas cívicas de Clítor, Herea, Mantinea, la Parrasia, Féneos, Psófide y Tegea.

El gran propulsor de la teoría de la Confederación fue Williams (1965) a través de su conocido estudio sobre la acuñación arcadia. Para Williams, Cleómenes y su plan anti-espartano dieron el pistoletazo de salida a la acuñación, puesta en marcha por una supuesta Liga Arcadia, pero fueron los intereses políticos de Tegea, Herea y Clítor los que terminaron por sacar adelante la acuñación como un modo de demostrar su poder y presencia política en el resto de Arcadia.

Siguiendo a Williams (1965, 12), la acuñación *Arkadikon* constaría de tres secciones diferentes que él hace coincidir con tres cecas distintas y un tiempo de actividad que se divide en cinco períodos. Para Williams, las cecas se encontrarían una en Clítor, otra en Tegea y la tercera en Mantinea, descartando la opción de Herea. Elige Clítor porque era un poder a tener en cuenta en la Arcadia del norte, donde

⁸⁹³ Hdt. VI 74, 1.

supuestamente operaba Cleómenes⁸⁹⁵, por la experiencia de sus artesanos en el tallaje del bronce, que les permitió, una vez cesó la acuñación *Arkadikon*, continuar acuñando sus propias monedas y porque cree que fue Clítor quien socavó el poder hereo hacia el 500-480⁸⁹⁶, poniendo fin a su acuñación, final este que coincide con el principio de la acuñación *Arkadikon*. No obstante, también hay quien considera que el fin de la acuñación herea coincide con el comienzo de la *Arkadikon* porque fue precisamente Herea quien se encargó de las nuevas monedas panarcadicas, idea ya desarrollada por Imhoof-Blumer. De hecho, hacia el 420, cuando la acuñación *Arkadikon* desaparece, Herea vuelve a acuñar su propia moneda (Burelli 1995, 100).

En cuanto a Tegea, dentro de la segunda serie se representa al Zeus Meilichios, el que lleva la *phiale* o vaso de libación, deidad que sólo recibe culto en Tegea y en Argos, a la que Tegea ayudó en su sitio a Micenas. Sin embargo, no es seguro que la *phiale* sea un atributo de Zeus Meilichios y, además, los rastros del culto de este Zeus en Tegea son helenísticos (Nielsen 1996c, 52).

Por último, la tercera ceca pudo estar en Mantinea y empezar a acuñar a principios de los años 70 del siglo V, coincidiendo con los sinecismo de Tegea y Mantinea⁸⁹⁷. Esta tercera ceca acuñaría al tiempo que la segunda, pero demorando su actividad hasta el 418, después de que la primera y la segunda hubiesen dejado de acuñar *ca.* 460, quizá porque la escasa demanda no permitía el mantenimiento de tres cecas simultáneas o quizá por las presiones espartanas, que se recrudecieron a mediados del s. V, como ya indiqué. La relación entre las actividades de Cleómenes y la acuñación se rompe con la cronología que aporta Kraay (1976, 97), para quien la actividad de las dos primeras cecas decae hacia el 455-445, lo que invalidaría la explicación de la batalla de Dipea como razón de ser del fin de las dos primeras cecas.

⁸⁹⁴ Hdt. IX 35, 2.

⁸⁹⁵ Hdt VI 74, 1 no dice que Cleómenes estuviera en el norte, sino que planeaba hacer que los arcadios marcharan por el río Styx, que está al norte.

⁸⁹⁶ La fuente por la que se piensa que Clítor fue un estado importante en la derrota de Herea, presumiblemente el mayor poder arcadio a comienzos del V, es una dedicatoria en dialecto arcadio de procedencia desconocida y, por lo tanto, bastante cuestionable (Jeffery 1998, 210; Nielsen 1996c, 52).

⁸⁹⁷ Ya hablé en el capítulo III de lo complejo que es el tema de los sinecismos arcadios y las diferentes cronologías que se barajan. Remito de nuevo a la misma bibliografía aludida, pues en estas líneas me limito a señalar la opinión de Williams.

El período en el que operarían las tres cecas es el que va del 477 al 460, cuando tienen lugar los enfrentamientos más directos con Esparta a través de las batallas de Tegea y Dipea. Si la acuñación hubiese tenido un carácter religioso no se podría explicar que se abrieran dos cecas más ni que una de ellas produjera más monedas; en cambio, desde el punto de vista político, dicha producción en aumento cobra sentido porque se necesitaba dinero para pagar a las tropas. Además, la mayor parte de la acuñación consiste en trióbolos de peso egineta (498 monedas de 641), que es la moneda de provisión diaria de los soldados del V⁸⁹⁸ (Williams 1965, 18).

El primer período del *Arkadikon* se extendería desde el 490 al 477 a. C., incluyendo un fondo de 34 anversos y 29 reversos, con una evolución estilística entre las primeras monedas y las últimas. Las primeras acuñaciones, pertenecientes a las secciones 1 y 2, son de mejor calidad, mientras que la tercera es más simple. En el anverso aparece el Zeus *Lykaios* sentado con un cetro y el águila. En ocasiones el estilo puede asemejarse al que Lamb describe para los bronce arcadios, sencillo y de trazos fuertes. Las cabezas de diosas, inidentificadas, que aparecen en los reversos de estas monedas presentan semejanzas destacadas con la pintura vascular ática de la década del 490-480. En este período el étnico se abrevia con las letras AP. En algunos óbolos, muy pocos por otra parte, el anverso representa la cabeza de Zeus y el reverso la de Hermes (Williams 1965, 33). La supuesta ceca sería la de Clítor. Hay una división entre las secciones 1 y 2, con finos grabadores, y la 3, de menor calidad pero con los mismos motivos.

El segundo período (477-468 a. C.) tiene como novedad estilística las cabezas coronadas de olivo de las diosas, introducidas según Williams por influencia ática, coincidiendo con la participación tegeata y mantinea en las Guerras Médicas. Del mismo modo, el peinado de las diosas también se modifica siguiendo el gusto de la moda ática (Williams 1965, 7) y Zeus no aparece ya con un águila, sino con un cisne apoyado en el respaldo de su trono. La ceca de Clítor mantiene su producción, uniéndose a ella las de Tegea y Mantinea. La moneda presenta un estilo uniforme, con el mismo motivo ya desarrollado. La grabación tiene un carácter más local, lo que se

⁸⁹⁸ Tuc. V 47, 6 dice que un hoplita, un soldado de infantería ligera y un arquero cobraban a razón de tres óbolos el día, mientras que la soldada de un jinete alcanzaba la dracma diaria.

conoce como estilo arcadio, caracterizado por una oreja inusualmente grande con el lóbulo punteado, ojos pequeños y brillantes con la pupila en relieve, labio superior más prominente que el inferior pero ambos bien marcados, cuello largo y letras del étnico poco cuidadas, rasgos todos ellos más visibles aún en el tercer período.

Por su parte, la ceca de Tegea abrevia el étnico como APK y APKA o bien no lo abrevia en absoluto. La cabeza de la diosa, con peculiaridades estilísticas en pelo y cara, es pequeña al principio, aunque luego se agranda, algo similar a lo que ocurre con los anversos. En cuanto a la ceca de Mantinea, el anverso muestra a Zeus con el cetro y el rayo, así como acompañado del águila. En el reverso, la diosa, inidentificable, luce el *sakkós* (Williams 1965, 15-18 y 39-45).

Del 468 al 460 se extiende el tercer período, época muy turbulenta en las relaciones de Esparta con Arcadia, pues entre 470-460 tuvo lugar la batalla de Dipea, que unió a todos los arcadios, excepto los mantineos, contra Esparta⁸⁹⁹. La ausencia de los mantineos tuvo más que ver con su enconado enfrentamiento con Tegea que con una hipotética política pro-espartana, que Mantinea mantuvo de forma muy esporádica a lo largo de su historia (Nielsen 1999, 37 y 58, Williams 1965, 21). Además, también en este arco temporal se produjo el sitio de Micenas por parte de Argos, que recibió ayuda de los tegeatas. Diodoro nos informa de que argivos y tegeatas esperaron hasta que Esparta tuvo dificultades, *ca.* 468-467, antes de comenzar el sitio y que los micénicos no fueron ayudados por los espartanos porque estos tenían sus propios frentes abiertos⁹⁰⁰. Es posible que el incremento de la producción de las tres cecas en los años 60 se deba precisamente a la batalla de Dipea, que demostró abiertamente la hostilidad de la mayoría de los arcadios hacia el poder espartano (Williams 1965, 6-7 y 50-57).

El cuarto período de acuñación (462/460-428 a. C.) vive una reducción considerable de los modelos con respecto al período anterior ya que sólo una de las cecas, la de Mantinea, continúa en activo. En cambio el quinto y último período (428-420/418 a. C.) fue más activo y muy problemático, con los enfrentamientos entre parrasios, mantineos y espartanos ya referidos a principios de este capítulo. La

⁸⁹⁹ Hdt IX 35, 2.

acuñación *Arkadikon* tuvo un fin repentino conectado con la batalla de Mantinea del 418. Estas monedas muestran cierta influencia ateniense, posiblemente porque la ceca (Mantinea) mantenía buenas relaciones con Atenas en este período (Williams 1965, 28).

Frente a las tres cecas de Williams, Nielsen (1996c, 56; 2002, 144) propone, como hipótesis, la existencia de una sola ceca en Tegea, única polis con aspiraciones panarcadias que para la fecha de las acuñaciones carecía de moneda propia y que, además, según Heródoto, participaba por estas fechas en el movimiento anti-espartano⁹⁰¹. Caltabiano (1969-1970, 439) sostiene también a Tegea y su ceca en el origen de la acuñación, pero considera que se trataba de un proyecto confederado liderado por Tegea puesto que las acuñaciones de índole religiosa no son nada frecuentes⁹⁰². Se basa en dos epígrafes dudosos encontrados en Tegea en los que se hace referencia a “los 300”, que se suponen constituían el Consejo tegeata y a “los 50”, cuerpo ciudadano difícil de identificar⁹⁰³. Esta investigadora identifica a los 50 basándose en el decreto de Filarco⁹⁰⁴, donde son nombrados cincuenta *damiorgoi* que formarían un Consejo federal. No obstante, las presuposiciones necesarias para aceptar este argumento (que no hubo ningún ajuste de tamaño en la *boulé* tegeata a pesar de la creación de Megalópolis, que los cincuenta de un decreto son lo mismo que los cincuenta del otro, que no existe ninguna otra polis con un cuerpo de cincuenta ciudadanos) lo invalidan en parte (Nielsen 1996c, 43-44).

Burelli (1987) también sostiene la existencia de una sola ceca pero, en este caso, la sitúa en Herea. Roy (1972b 335 y 341) señala uno de los problemas de la tesis de Williams: si la batalla de Dipea marca el fin de las supuestas cecas de Tegea y Clítor y el auge de la mantinea, que continúa acuñando en solitario, entonces el *Arkadikon*, que según este mismo autor representaría a una federación, estaría siendo acuñada por una sola polis opuesta a todas las demás por su omisión en la batalla

⁹⁰⁰ Diod. XI 65, 3-4.

⁹⁰¹ Hdt. IX 35, 2.

⁹⁰² Su convencimiento de la unidad arcadia lleva a esta autora a remontarla incluso al s. VII, coincidiendo con la Segunda Guerra Mesenia (Caltabiano 1969-1970, 434-435 y 456-457), lo cual es de todo punto impensable.

⁹⁰³ *IG* V 2, 3 y *IG* V 2, 6.

⁹⁰⁴ *IG* V 2, 1.

contra Esparta. No parece posible la existencia de dicha liga, a la que Esparta se habría opuesto, en el caso de habersele planteado el problema, con todas sus fuerzas. Por su parte, apostilla la posibilidad de que existieran realmente tres cecas que responderían a los deseos panarcadios de tres ciudades (quizá Tegea, Herea y Clítor u otro centro norteño) que pretendían crear a su alrededor una liga que no llegó a materializarse (Roy 1972b, 335-336 y 340).

Nielsen (2002, 151) también recupera la opción de los primeros investigadores del tema al plantear que quizá la acuñación fuera, efectivamente, un asunto religioso conectado con el monte Liceo. La única evidencia para sugerir pagos al sacerdocio del Liceo es un esolio a Dioniso Periegeta que únicamente prueba que el santuario manejaba dinero (lo cual no deja de ser algo perfectamente cotidiano) pero no que lo acuñara⁹⁰⁵. La ventaja que encuentra Nielsen en conectar el santuario de Zeus *Lykaios* con la acuñación es que explica la gran cantidad de monedas y troqueles que se han encontrado en el monte, así como su gran tamaño, poco útil para una acuñación eminentemente político-económica pero apta para una acuñación simbólico-institucional. Ahora bien, uno de los problemas de esta teoría es que no explica por qué aunque las *Lycaia* continuaron celebrándose cesó la acuñación (Psomi 1999, 87-88). Para Nielsen (2002, 152) la explicación puede estar en el abandono del posible proyecto de convertir al Liceo en una institución arcadia central, aunque también señala que el cese de una acuñación no tiene siempre razones claras. En esta misma línea, Jost recupera la idea de Fougères (Fougères 1898, 183; Jost 1985, 184) de que el santuario del Zeus *Lykaios* pudo tener un carácter federal que sobrepasara los límites de la Parrasia, dando lugar a una embrionaria Confederación Arcadia en el s. V.

5.3.3.c) La apropiación del Apolo Parrasio

Como ya dije, a cinco kilómetros al sureste de la cima de San Elías, en el camino que une Isoma y Ano-Kariés, en la pequeña colina de Liacos, Kourouniotis

⁹⁰⁵ “Τὸ τοῦ Λυκαίου Διὸς ἱερὸν, εἰς [ὃ] τὰς κοινὰς εἰσοδοὺς [ἔθεσαν]” (Nielsen 2002, 151). Ver también *SEG* XX 716.

realizó algunas catas y encontró vestigios antiguos interpretados como la antigua Cretea de la que habla Pausanias, en la que la tradición arcadia situaba el nacimiento y la crianza de Zeus y en la que se construyó el santuario de Apolo Parrasio⁹⁰⁶, rodeado de un bosque sagrado⁹⁰⁷. Este santuario extraurbano destaca sobre todo por la fiesta que describe Pausanias y que incluía procesión y sacrificios. Como ya expliqué en el apartado 4.2.1, uno de los elementos clave de los santuarios extraurbanos es la procesión que los unía, con motivo de una fiesta, con el territorio de la aldea o de la ciudad. En este caso, que se mantuviera la procesión después del cambio en el patrón de poblamiento que supuso la fundación de Megalópolis a costa de las comunidades de los parrasios, menalios y eutresios es un indicador de que Megalópolis vio en ella un medio de mantener las antiguas tradiciones en el nuevo marco político para no desarraigar a los habitantes de la zona. De hecho, el epíteto cultual de la deidad, Parrasio, lo vincula directamente con su comunidad y, gracias a la procesión y la fiesta, también con Megalópolis, a la que le interesaba mantener excelentes relaciones con las comunidades absorbidas.

La ceremonia es especialmente significativa, pues une, no sólo simbólica sino también físicamente, el campo y la ciudad: “Celebran cada año una fiesta en honor del dios. Sacrifican en el ágora un jabalí en honor de Apolo Epicuro y, una vez que hacen allí el sacrificio, llevan la víctima al santuario de Apolo Parrasio con flautas y en procesión y cortando los muslos les prenden fuego y consumen allí las carnes de las víctimas”⁹⁰⁸. La parte religiosamente álgida del sacrificio, la muerte de la víctima, se lleva a cabo en el ágora de la nueva ciudad, bendecida por el rito. Pero el elemento más social del sacrificio, el banquete comunitario, que reunía a la población y fomentaba la cohesión de grupo, se llevaba a cabo en el santuario, en el espacio tradicionalmente destinado a ello.

Megalópolis significaba el cambio, pero sus dirigentes eran conscientes de que debían presentarlo bajo ropajes de continuidad. El culto del Apolo Parrasio y la procesión que organizaba su fiesta contribuyó a asentar un nuevo paisaje en el que las

⁹⁰⁶ Paus. VIII 38, 2.

⁹⁰⁷ Remito al epígrafe 5.1 de este trabajo, en el que comento las diferentes opiniones sobre el emplazamiento de Cretea y del santuario del Apolo Parrasio.

⁹⁰⁸ Paus. VIII 38, 8.

distancias físicas se minimizaban a través de los simbolismos religiosos. El paisaje no tiene por qué entenderse como un *continuum* geológico; muchas veces, de hecho, la explicación a un paisaje se encuentra a miles de kilómetros de distancia (Ruiz del Árbol 1997, 24-25). Además, la procesión a la montaña desde el núcleo cívico y el sacrificio de una víctima perteneciente al ámbito de lo salvaje funcionan como una especie de tributo de la comunidad, que se aventura en zonas de no-civilización para regresar transformada, asentadas aún más las normas sociales, hasta la próxima ocasión de demostrar su civismo (Buxton 2000, 100).

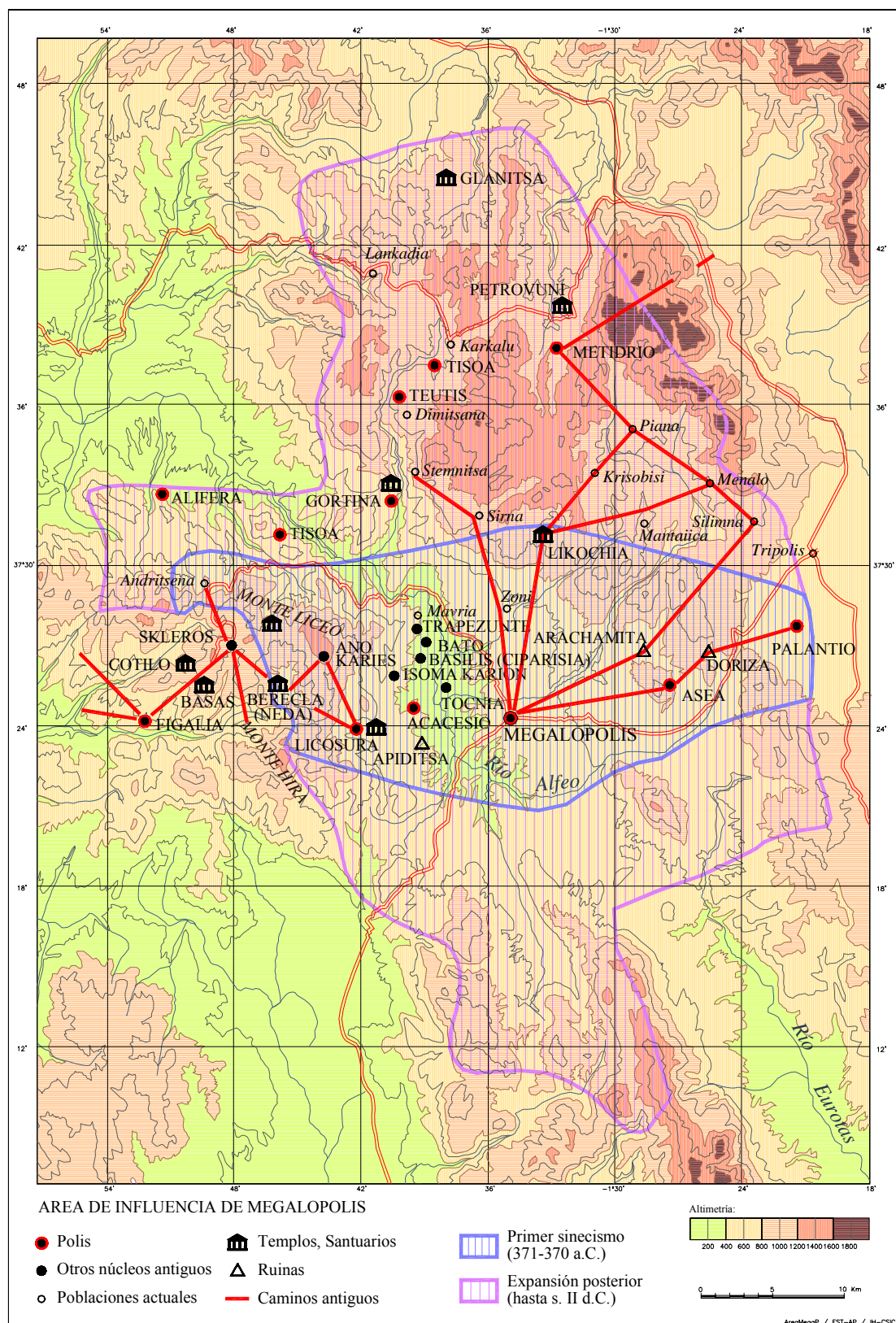


Fig. 66. Área de influencia de Megalopolis



Fig. 67. El templo de Basas visto desde la cima del
monte San Elías (monte Liceo)
(Fotografía: M^a Cruz Cardete del Olmo)



Fig. 68. Berecla vista desde el templo de Basas
(Fotografía: M^a Cruz Cardete del Olmo)



Fig. 69. Ruinas de la ciudad de Trapezunte
(Giannopoulos 2000, 39)



Fig. 70. Vista aérea de Megalópolis con el teatro y el Tersilio en primer plano (Schoder 1974, 141)

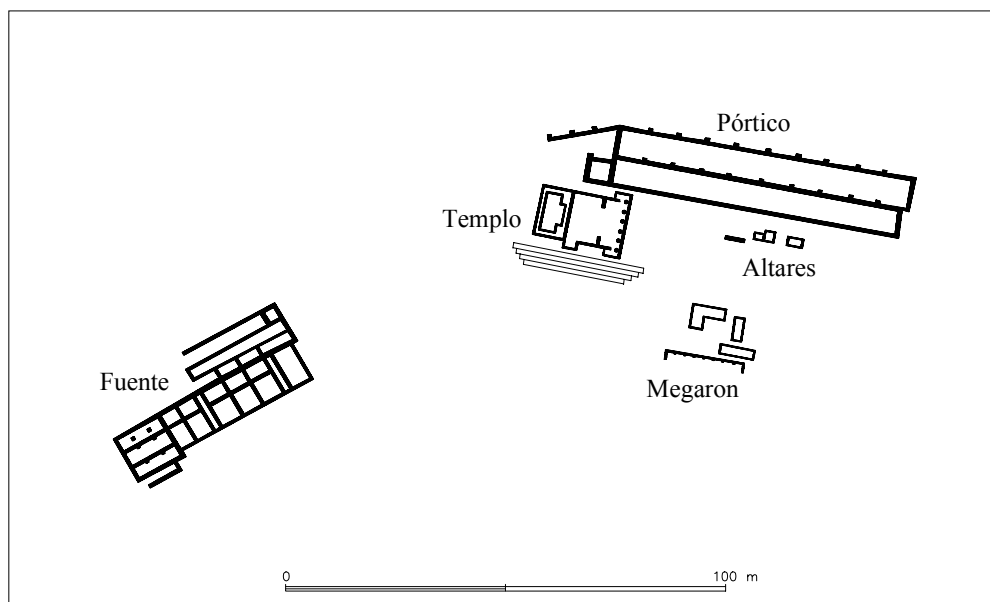
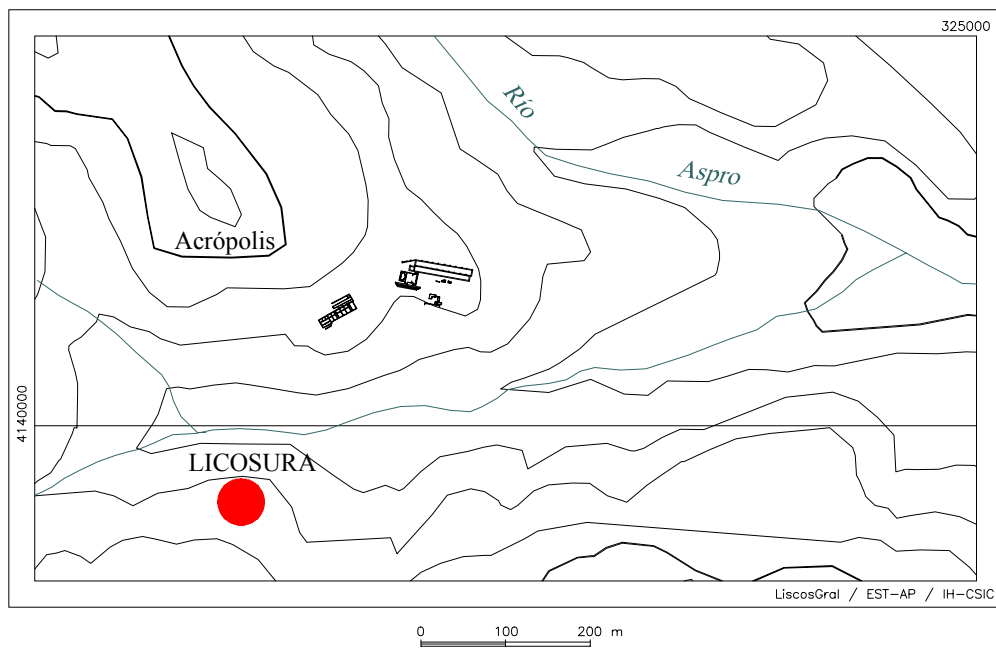


Fig. 71 Area sacra de Licosura



Fig. 72. *Stoa* y altares del templo de Despina en Licosura
(Giannopoulos 2000, 28)



Fig. 73. Vista del templo de Despina en Licosura
(Giannopoulos 2000, pl. 29)

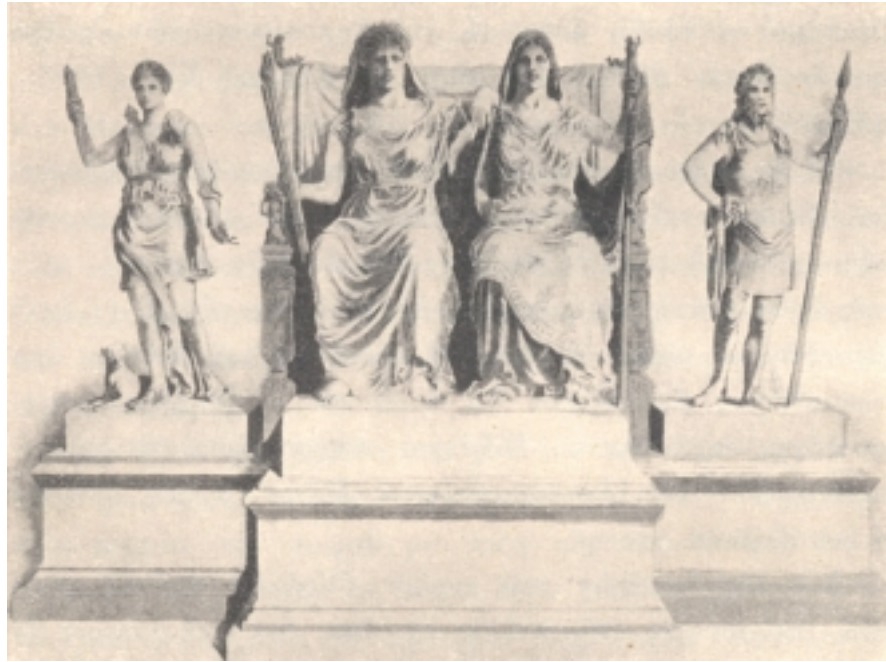


Fig. 74. Reconstrucción hipotética del conjunto escultórico del templo de Licosura realizado por Damofonte de Mesenia (Kourouniotis 1911, pl. 1)



Fig. 75. Cabeza de Deméter. Complejo escultórico del templo de Licosura (Kavvadias 1893, pl. 1)



Fig. 76. Cabeza de Despina. Complejo escultórico del templo de Licosura (Kavvadias 1893, pl. 2)

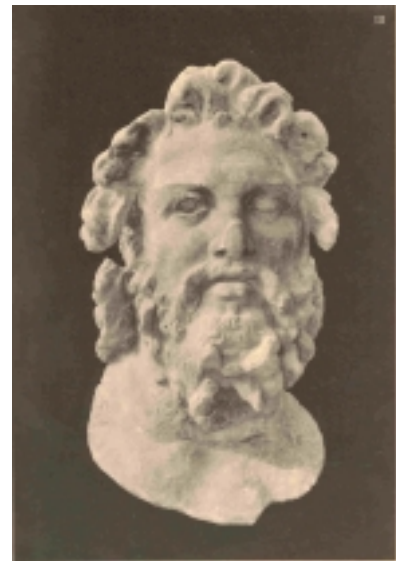


Fig. 77. Cabeza de Ánitos. Complejo escultórico del templo de Licosura (Kavvadias 1893, pl. 3)



Fig. 78. Figurilla de terracota teriomorfa del santuario de Licosura (Kourouniotis 1912, pl. 26)



Fig. 79. Cabezas zoomorfas en terracota del santuario de Licosura (Kourouniotis 1912, pl. 26)

Fig. 80. Fragmento del manto de Despina (Kavvadias 1893, fig. 4)



L

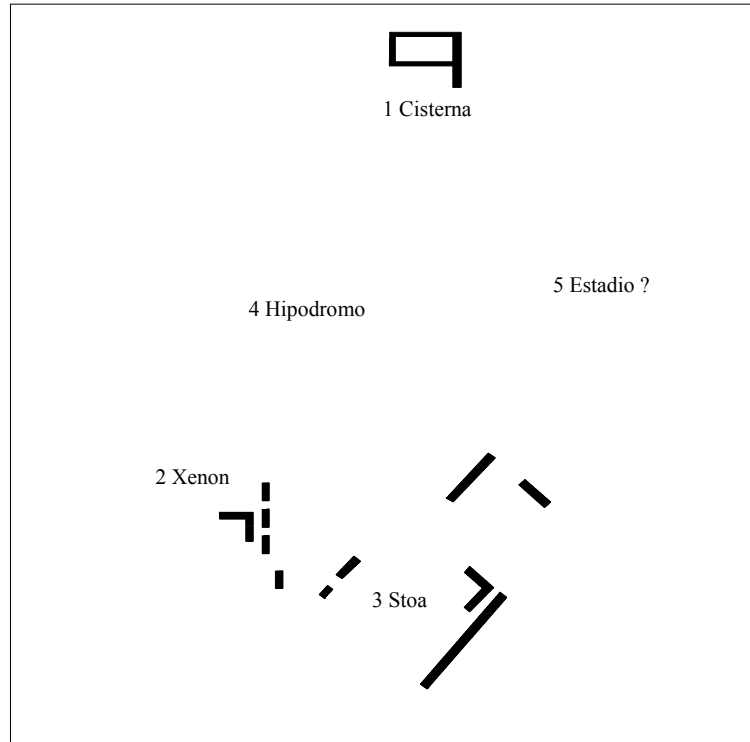
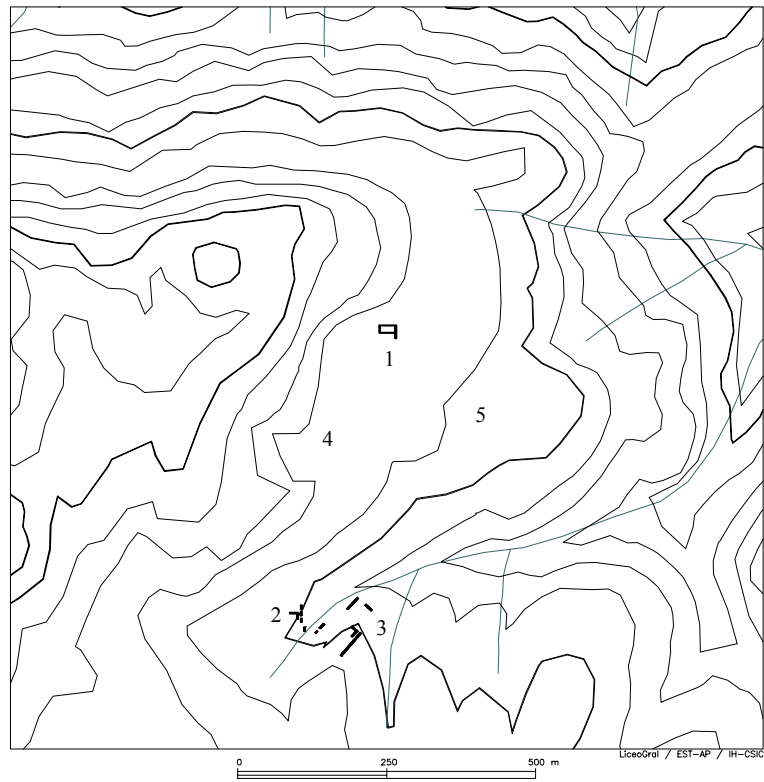


Fig. 81. Area sacra del monte Liceo



Fig. 82. Altar y *temenos* del Zeus *Lykaios* en la cima del monte San Elías (monte Liceo)
(Fotografía: M^a Cruz Cardete del Olmo)



Fig. 83. Cima del monte San Elías (monte Liceo)
(Fotografía: M^a Cruz Cardete del Olmo)



Fig. 84. Bronce del Zeus *Lykaeos* hallado en la cima del monte San Elías, (monte Liceo) (Jost 1985, pl. 47, fig. 3)



Fig. 85. Hermes en bronce hallado en el *abatón* del monte San Elías (monte Liceo) (Kourouniotis 1904, pl. 9)



Fig. 86. Figurilla de joven desnudo en bronce hallada en el *abatón* del monte San Elías (monte Liceo) (Kourouniotis 1904, pl. 10)



Fig. 87. Figurilla de pastor/cazador barbado en bronce hallada en Berecla (Jost 1985, pl. 51, fig. 2)



Fig. 88. Figurilla de pastor/cazador imberbe en bronce hallada en Berecla (Jost 1985, pl. 51, fig. 2)



Fig. 89. Zorro en bronce
hallada en Berecla
(Hübinger 1992, fig. 16)



Fig. 90. Terracota con cazador
encontrada en Berecla
(Hübinger 1992, fig. 12)



Fig. 91. Hermes Crióforo encontrado en Berecla
(Hübinger 1992, figs. 4-6)



Fig. 92. Hipódromo del monte Liceo, hoy
convertido en aparcamiento
(Fotografía: M^a Cruz Cardete del Olmo)



Fig. 93. Basa del hipódromo del monte Liceo
(Fotografía: M^a Cruz Cardete del Olmo)



Fig. 94. Edificio sureste del monte Liceo
(Fotografía: M^a Cruz Cardete del Olmo)



Fig. 95. Restos del *xenon* del monte Liceo
(Fotografía: M^a Cruz Cardete del Olmo)



Fig. 96. Pan (reverso) y Zeus Licio (anverso) en una moneda de la Confederación Arcadia (Boardman 1997c, fig. 37)



Pág. 97. Bronce de Lusos (Boardman, 1997c, fig. 34)



Pág. 98. Crátera ática del pintor de Pan (Boardman 1997c, fig. 33)

VI. CONCLUSIONES. LA FRONTERA SUROESTE: PAISAJES E IMÁGENES

La frontera favorece la construcción de la unidad porque facilita el desarrollo de un concepto del Otro y, por oposición, del de uno mismo. Los habitantes de una frontera exageran los peligros que les acechan, demonizan al enemigo y se parapetan contra él construyendo un paisaje de enfrentamiento en el que la definición de una serie de hitos identitarios marca la diferencia entre independencia y conquista, dos imágenes generadas por la propia comunidad pero que se viven como si fueran dictadas por el contrario.

Aunque sea la sociedad, por tanto, la que construye el paisaje, la comunidad no suele concebirlo como una construcción, sino como algo dado, bien sea por los dioses o por los antepasados y, ¿cómo puede uno enfrentarse a lo que es natural, a lo que se remonta a un tiempo lejano, primitivo, en el que los hombres aún ni siquiera existían, cómo puede uno actuar *contra natura*? El paisaje así aprehendido dificulta la disensión, la castiga con más dureza aún que los sistemas sociales basados en esquemas de relación plenamente humanos o humanísticos. Pocos conceptos se han considerado más naturales y menos culturales que el paisaje y, sin embargo, pocos han sido más manipulados por las sociedades en general y por las religiones en particular. Para comprender en toda su dimensión estos paisajes es necesaria la subversión de su naturalización, su aprehensión como un fenómeno cultural, recorriendo el camino inverso al que siguieron sus constructores, deconstruyendo, pues, el paisaje (Duncan y Duncan 1988, 118).

Tanto Figalía como la Parrasia vivieron bajo el temor de la amenaza espartana, de la amenaza tegeata, de la amenaza mantinea y, a partir de 370, bajo la amenaza megalopolitana, tan *reales* como el miedo que generaban y, al tiempo, tan inmateriales como él mismo. Las elites se encargaron de aprovechar ese miedo, potenciándolo muchas veces para que transformara el paisaje en su provecho, incidiendo deliberadamente en su arcaísmo y/o monumentalizándolo, reconstruyéndolo en un intento de concebirse poderosos frente a los enemigos que el propio temor fortalecía.

A partir del s. VII, Figalía comenzó una carrera por la supervivencia de su propia identidad, lo que conllevó, primero, la construcción de dicha identidad por oposición a lo que se situaba más allá de la frontera que la separaba de Esparta y sus eventuales aliados y la unía a Mesenia y, segundo, la reconstrucción continua de un paisaje que respondiera a sus distintas necesidades. Por un lado, Basas se levantó en lo alto del Cotilo como un santuario extraurbano pleno de significado, insignia de la lucha contra lo que venía de fuera, un símbolo del poder de unas elites lo suficientemente ambiciosas como para desear continuar creciendo y lo suficientemente desarrolladas como para intentarlo a través de la forja de una identidad que convirtiera al disidente en hereje y en traidor, todo al mismo tiempo. Le acompañaban, en una construcción perceptiva, los santuarios de Afrodita y Ártemis en el Cotilo.

La construcción de un complejo guerrero de carácter sacro en una frontera frecuentemente amenazada “naturaliza el paisaje”, eligiendo, de entre la multitud de significados que este puede adquirir, aquellos que mejor responden a las necesidades sociales de alerta continua. Al menos desde mediados del s. VII hasta mediados del IV, el complejo sacro del monte Cotilo constataba y advertía de la maldad del enemigo, ensalzando los valores militares y la importancia de la tradición asociada a la guerra, convirtiendo, por tanto, dicha guerra en un fenómeno natural o, lo que es lo mismo, incuestionable.

Los santuarios de Eurínome y la Deméter Melena también se aferraron al pasado, intentando impedir el progreso del tiempo, construyendo un sentido nuevo del mismo. Fueron contruidos para modelar un tiempo que volatilizara o, al menos, minimizara, la oposición pasado-presente, exaltando el valor de la tradición entendida no como pasado sino como presente vivo. De este modo, sin necesidad de emplear en el proceso ni la coacción ni la amenaza física, se fijaba a sus constructores a la comunidad, a sus sistemas de organización y poder y a sus elites. La sensación de permanencia y de pertenencia que proporciona este tipo de construcción cultural puede conseguirse de modos muy distintos de aquel que nos permite el concepto occidental de tiempo y que pasa, en general, por la imperturbabilidad de la construcción. Para nosotros, el orgullo de, por ejemplo, una catedral, reside en su conservación, en su pervivencia a lo largo de los siglos, inalterable. Sin embargo, para sociedades

orientales como la japonesa, la permanencia se mide bajo otros parámetros. Así, en Japón, los templos de Ise se reconstruyen cada veinte años y en esa reconstrucción ritual cifran su permanencia. La afirmación museística de Europa, el deseo de conservar tal cual el pasado en sus formas, encerrándolo en museos o bajo andamios de protección, tiene poco que ver con el “sense of place”, ya que éste, en principio, no se materializa, sino que forma parte del subconsciente individual y social (Tuan 1977, 190-192).

Por su parte, la Parrasia se refugió en la tradición ancestral hasta transformarla en una densa película de humo que no dejaba ver nada más que el mito, la propia diferencia expresada y compactada en la imagen del Liceo, el núcleo cultural de la comunidad alrededor de la cual se estructuraba simbólicamente, el monte sagrado que no necesitaba monumentalizarse porque de ello se habían encargado los dioses situándolo en un punto estratégico, tan alto que desde él se dominaba el Peloponeso entero, tan poderoso que su simple presencia muda inspiraba terror. En este caso la percepción construye la sacralidad sin necesidad de elementos artificiosos. La representación física no es necesaria porque el código de valores de la sociedad en cuestión es el que otorga significado, como se lo otorga a los “paisajes naturales” de Bradley. Los Saami finlandeses no levantaron grandes templos, ni consagraron fastuosas tumbas; sus paisajes no están monumentalizados y, sin embargo, su percepción sacra y política del territorio es tan *real* como la de la Atenas clásica o la Roma imperial (Bradley 2000, 5-17).

Afirmar que la realidad es sólo una percepción no supone defender una visión exclusivamente idealista del paisaje, sino señalar que las interpretaciones perceptivas se inmiscuyen en todos los ámbitos del desarrollo social, tanto en los materiales como en los ideológicos, indisolublemente unidos. La búsqueda de la comprensión del paisaje no puede quedarse en lo abstracto, ya que la gente se mueve en el paisaje y lo utiliza de forma práctica. Esos movimientos diarios por él, esa aprehensión a escala física, se erigen como medios de perpetuar, modificar y/o cambiar los modos de percibir el entorno y, por tanto, de construirlo (Johnson 1999, 103).

Nuestros ojos, nuestros sentidos, no pueden reconocer los caracteres diferenciadores de un paisaje saami, como ellos no podrían reconocer los nuestros. Para hacerlo deberían apropiarse de nuestros códigos culturales y nosotros de los suyos pues sólo así sabríamos formar parte de sus contextos.

De la misma forma, los códigos de los parrasios de época arcaica no eran los mismos que los que vivieron bajo el control de Megalópolis. La Parrasia consiguió dominar el juego de lo oculto, lo misterioso y lo viejo con maestría admirable y Megalópolis aceptó el juego y modificó al Liceo dentro de sus reglas. Los elementos geológicos continuaron siendo los mismos, pero la Gran Ciudad monumentalizó el Liceo, instrumentalizándolo y, con ello, construyó un nuevo paisaje. El monte por sí mismo carecía de un sentido; fue la comunidad el que le otorgó uno, y otro, y otro diferente, siempre en los volubles márgenes de la tradición recreada, aprovechándose de ella, segura del valor que tenía y de las posibilidades que ofrecía si, en vez de destronarla, se la entronizaba distinta. Los equívocos, las insinuaciones, las contradicciones forman parte de los paisajes que el hombre construye al tiempo que experimenta y se apropia de lo que le rodea, tanto con las armas materiales como las mentales. Estos conceptos quedan plasmados en los santuarios arcaizantes figalios y en el Liceo, cuna del conservadurismo religioso parrasio.

Las poderosas imágenes que fabricó el Liceo, famoso por los supuestos sacrificios humanos ofrendados en su cima al Zeus lobo y por los ritos de licantrópía y canibalismo que los acompañaban, han actuado para muchos historiadores como los árboles que ocultan el bosque. En mi opinión, preguntarse sobre la veracidad de los sacrificios del Liceo es como hacerlo sobre la posibilidad fisiológica de que los hombres se conviertan en lobos. Que yo crea o no crea en los hombres-lobo no quiere decir que por ello no les conceda un puesto en la escala de valores a la que pertenecían y en la que funcionaban con plena entidad. La Verdad como referente universal, acuñada con la Ilustración, ha perdido su puesto de honor en el mundo actual, ese que Charles Olson, pintoresco poeta, feroz crítico del humanismo racionalista y precursor de la postmodernidad, definía como “postmoderno, posthumanista y posthistórico” (Cfr. Anderson 2000, 14). La Verdad no existe; por el contrario, las verdades se construyen y los parrasios primero y los griegos después construyeron sacrificios

humanos, caníbales y hombres lobo. Si tenían un papel en su mundo (y lo tuvieron), tienen un papel en nuestros estudios, más allá de la dicotomía artificial y engañosa entre Verdad y Mentira y más allá de nuestras propias convicciones.

De la misma forma, hasta qué grado Megalópolis recuperó, conservó, malversó o inventó el Liceo con la reconstrucción que de él llevó a cabo no podemos dilucidarlo, puesto que sólo alcanzamos a juzgar con nuestra propia perspectiva temporal evolucionista, pero que utilizaron como arma política y social la creencia y el paisaje construido es una interpretación que cuenta con lo que considero unas bases firmes que he intentado analizar con cuidado.

La elección de los emplazamientos de los santuarios y puntos sacros es una operación delicada y compleja, pues en la delimitación y ordenación de los espacios se construye comunidad tanto como en la formulación de leyes o en la consolidación de jerarquías y status. Si examinamos con atención los paisajes de la frontera suroeste (el paisaje, no sólo los hitos, no sólo los hechos, sino el paisaje, entendido como un contexto, como una construcción que refleja una forma muy determinada y particular de concebir el mundo, de crearlo) advertiremos que sus puntos nodales, esos cargados de significación, de representatividad, coinciden con las necesidades económico-sociales y políticas de las comunidades que lo habitan, variando en cada momento, adaptándose a las circunstancias históricas.

Los propios santuarios extraurbanos son una marca del cambio que, junto con otros indicios de carácter socio-político y económico presentes tanto en Arcadia como en otras áreas tradicionalmente aceptadas como políadas (existencia de étnicos cívicos, cecas cívicas, relaciones de *proxenia* o relaciones interestatales, presencia panhelénica, territorio delimitado y estructurado y evidencia arqueológica urbana), alertan sobre la articulación de sociedades complejas, jerarquizadas y estatales, cada una con sus peculiaridades y características, que no por diversas son menos significativas. Debido al concepto romántico que sobre Arcadia se ha extendido, tanto en su variante amable (la Arcadia feliz de plácidos rebaños) como en la más dura (la Arcadia inhóspita y salvaje), resulta difícil concebir en ella una articulación política acorde con la de otras zonas de Grecia, un sistema económico alejado de los tópicos

“ruralistas” sobre las sociedades ganaderas o un modelo de poblamiento que no por disperso pueda caracterizarse de pobre o poco desarrollado.

Ante un santuario extraurbano en Argos tendemos a ver un modo de delimitar religiosamente un territorio político, un sistema de sanción económica apoyado y alimentado por la creencia, una forma de ordenar y distribuir el territorio conforme a una ideología que mira continuamente hacia lo divino, la marca inequívoca de un cambio social, de la aparición de una nueva construcción socio-política, de la polis (Polignac 1984, 1996 y 1998; Antonaccio 1994, 83), ya que el empleo de medios artificiales para la construcción del paisaje es paralelo a la complejización política (Ruiz del Árbol 1997, 53). En contraste, un santuario extraurbano en Arcadia ha sido condenado a representar, principalmente, una imagen de los dioses, una expresión del fervor de un pueblo rudo ofrendado a sus divinidades, a lo sumo la conquista de una tribu poderosa o, quizás, de una entidad gentilicia (Snodgrass 1980; Jost 1985; Borgeaud 1979; Roy 1972a y 1996). Sin embargo, creo haber expuesto con claridad que la polis es una institución presente desde época arcaica en Arcadia (con todo lo que ello conlleva en un nivel económico, demográfico e institucional) y, concretamente, en mi área de estudio.

Figalía cuenta con casi todos los rasgos característicos de una organización estatal, a pesar de que, tradicionalmente, nunca se le ha considerado como tal: étnicos cívicos atestiguados para principios del s. V, varios campeones olímpicos de época arcaica, un papel importante en las relaciones políticas de su área desde el período arcaico, destacando su enfrentamiento con Esparta y su alianza con Mesenia, un territorio organizado con fronteras definidas a través de la monumentalización sacra, encarnada en Basas, y un centro cívico con rastros de cierto desarrollo urbano antes del período clásico, a pesar de los escasos estudios al respecto. Evidentemente, su desarrollo no es comparable al de Atenas, pero Atenas no tiene por qué ser tomada como “el modelo” cuando se trata de “la excepción” más sobresaliente del mundo griego.

El caso parrasio es algo diferente. Creo posible sugerir que, al igual que Nielsen propone para el resto de las tribus arcadias, la parrasia se formara por la unión

de pequeñas *poleis* (escasamente urbanizadas) que, débiles por sí solas frente a los enemigos, decidieran unirse en una entidad mayor para hacerles frente. No obstante, con las fuentes a nuestro alcance, escasas y fragmentarias, y a la espera de nuevos estudios más detallados, parece más probable que la tribu parrasia fuera lo que se conoce como πόλις κατὰ κώμας. Sería la propia tribu, por tanto, la que funcionaría como estado o polis.

La búsqueda del pasado no deja nunca de ser una forma de afirmación del presente y, por lo tanto, está contaminada por él desde el mismo momento en el que somos nosotros, seres presentes motivados por circunstancias presentes, quienes la emprendemos. Esta es la esencia de la conocida como “reception theory”. El tiempo pasado pertenece al pasado, pero el significado del pasado, de un texto, de un monumento, de un paisaje descansa más en el presente y en quienes desde él lo interpretamos que en quienes lo construyeron. Lo importante no es tanto llegar al significado del pasado en el pasado, sino a los variados significados que se le ha otorgado a ese pasado a lo largo del tiempo (Shanks y Tilley 1987b, 35; Tilley 1990, 197-202; Holtorf 1997, 56-57; Rowlands 1999; Tilley 1993; Shanks 1992; McGlade 1999, 15; Derrida 1997).

No se trata ya, por ejemplo, de encontrar los verdaderos significados de Arcadia, sino de investigar a los constructores de dichos significados cambiantes, sus motivaciones, sus logros, sus fracasos y la herencia que ceden, como sustancia manipulable, a sus descendientes y a nosotros, como parte activa del proceso de construcción de Arcadia. Esta forma de enfocar el proceso social prima, además, las acciones de los hombres y mujeres apartados, por unos u otros motivos, del poder, frente a la totalizadora visión tradicional de “la historia de los grandes hombres y los grandes hechos”. Los paisajes arqueológicos son un espacio de negociación en el que todos tienen un papel. La historia es producto de las acciones de todos y cada uno de los que forman parte de ella; los hechos más infinitesimales y pequeños pueden generar grandes transformaciones (McGlade 1999, 160).

Si obviamos la influencia del presente en la conformación de nuestra imagen del pasado en pos de una quimérica objetividad de los acontecimientos “tal y como

fueron”, en la mejor tradición rankiana, debemos ser conscientes de que estamos optando por una posición ideológica concreta que concibe el pasado como algo dado que nosotros sólo podemos aspirar a conocer, pero no a aprehender ni a asumir (Shanks y Tilley 1987a, 16). La Historia se convertiría, así, en un tipo más de saber erudito condenado a los gabinetes de intelectuales, perdiendo en gran medida su intrínseco carácter social y socializante.

Por el contrario, creo que el pasado no debe entenderse como un objeto abordable, como algo inerte, objetivable, cuantificable y cosificable, sino como un sujeto de experimentación plenamente social y vívido. Si aprehendemos el pasado como sujeto, entonces deberemos admitir que participamos en su formulación tanto como quienes lo vivieron directamente. La negación de los paradigmas elimina la posibilidad de escondernos de nuestra propia participación en la elaboración de la historia (Cosgrove y Domosh 1993), nos obliga a aceptarla y a afrontarla, pero también a asumirla como algo co-sustancial a los sistemas de pensamiento humanos. Ni pensar ni escribir son nunca actos inocentes.

No he pretendido, pues, recuperar la frontera suroeste “tal cual era”, porque no creo que nunca fuera de una sola manera sino de todas y de ninguna, y porque ya no es; simplemente he intentado acercarme a sus paisajes, a sus contextos, a sus experiencias desde la plena asunción de la incapacidad humana de estudiar nada sin construirlo de nuevo y, esta vez, distinto.

VII. BIBLIOGRAFÍA

ACQUARO GRAZIOSI, M. T. *L'Arcadia: trecento anni di storia*, Roma, 1991.

ALCOCK, S. E.

Archaeologies of the Greek past: landscapes, monuments and memories, Cambridge, 2002.

With CHERRY, J. F. and ELSNER, J. (eds.), *Pausanias: travel and memory in Roman Greece*, New York, 2001.

“Pausanias and the polis: use and abuse” en HANSEN, M. H. (ed.) *Sources for the Ancient Greek City-State, Acts of the Copenhagen Polis Centre*, Vol. 2, Copenhagen, 1995, 326-344.

“Minding the gap” en ALCOCK, S. and OSBORNE, R. (eds.) *Placing the gods. Sanctuaries and sacred space in Ancient Greece*, Oxford, 1994, 248-261.

Graecia capta, Cambridge, 1993.

ALLINSON, F. G. *Greek lands and letters*, Cambridge, 1912.

AMANDRY, P. *L'Antre corycien (BCH Supl. IX)*, Paris, 1984.

AMIT, M. *Great and Small Poleis. A study in the relations between the great powers and the small cities in ancient Greece*, Bruxelles, 1973.

ANDERSON, P. *The smile of Apollo. A literary companion to Greek travel*, London, 1964.

ANDERSON, P. *Los orígenes de la postmodernidad*, Barcelona, 2000.

ANDREWES, A. “Sparta and Arcadia in the early fifth century”, *Phoenix*, 6, 1952, 1-5.

ANTONACCIO, C., “Placing the past: the Bronze Age in the cultic topography of Early Greece” en ALCOCK, S. and OSBORNE, R. (eds.) *Placing the gods. Sanctuaries and sacred space in Ancient Greece*, Oxford, 1994, 79-104.

ARAFAT, K. W.

Pausanias' Greece. Ancient artist and Roman rulers, Cambridge, 1996.

“Pausanias' attitude to Antiquities”, *BSA*, 87, 1992, 387-409.

ARAPOGIANNIS, X. (ΑΡΑΠΟΓΙΑΝΝΙΣ, Ξ.)

“’Ανασκαφή στην Φιγαλία”, *PAE*, 151, 1996, 129-137.

“’Ανασκαφή στην Φιγαλία”, *PAE*, 152, 1997, 115-120.

“’Ανασκαφή στην Φιγαλία”, *PAE*, 153, 1998, 122-130.

ARNALDO, J. *Estilo y naturaleza. La obra de arte en el romanticismo alemán*,

Madrid, 1990.

AUBERGER, J. "Pausanias et les Messéniens: une histoire d'amour", *REA*, 94(1), 1992, 187-198.

BABELON, E. *Traité des monnaies grecques et romaines. Deuxième partie. Description historique*, Paris, 1907.

BAILEY, G. "Breaking the time barrier", *Archaeological Review from Cambridge, Time and archaeology*, 6 (1), 1987, 5-20.

BAKER, A. R. H. "Introduction: on ideology and landscape" en BAKER, A. R. H. and BIGER, G. (eds.), *Ideology and Landscape in historical perspective*, Cambridge, 1989, 1-14.

BALTY, J. Ch. "Kallisto" en *LIMC* V (1) y V (2), Paris, 1990, 940-944 y 604-605.

BAMMER, A. "Sanctuaries in the Artemision of Ephesus" en HÄGG, R. (ed.) *Ancient Greek Cult Practice from the Archaeological Evidence. Proceedings of the Second International Seminar on Ancient Greek Cult, organized by the Swedish Institute at Athens, 22-24 October 1993*, Stockholm, 1998, 27-47.

BARRET, J. "Towards an archaeology of ritual" en GARWOOD, P., JENNINGS, D., SKEATES, R. and TOMS, J. (eds.), *Sacred and profane*, Oxford, 1991, 1-9.

BARTH, F. (ed.) *Los grupos étnicos y sus fronteras*, México, 1976.

BATHER, A. G. and YORKE, V. W. "Excavations on the probable sites of Basilis and Bathos", *JHS*, 13, 1892-1893, 227-231.

BAUDRILLARD, J.

El sistema de los objetos, Madrid, 1997.

Crítica de la economía política del signo, Madrid, 1991.

BAUMANN, H. *Pflanzenbilder auf griechischen Münzen*, Munich, 2000.

BEAZLEY, J. D.

Attic Black-Figure Vase-Painters, New York, 1978.

Attic Red-Figure Vase-Painters, London, 1968.

BELLI, G. (dir.) *Romanticismo. Il nuovo sentimento della natura (Exposición Trento, Palazzo delle Albere 15 maggio-29 agosto 1993)*, Milano, 1993.

BENDER, B. (ed.)

With WINER, M. (eds.) *Contested landscapes: movement, exile and place*, Oxford, 2001.

Landscape, politics and perspectives, Oxford, 1995.

BÉRARD, V.

De l'origen des cultes arcadiens, Paris, 1894.

“Inscription archaïque de Tégée”, *BCH*, 13, 1889, 281-293.

BERGER-DOER, G. “Eurynome I” en *LIMC* IV (1), Paris, 1988, 107-109.

BERGQUIST, B. *The Archaic Greek Temenos. A study of structure and function*, Lund, 1967.

BERGREN, A. L. T. *The etymology and usage of περπαρ in Early Greek poetry. A study in the interrelationships of metrics, linguistic and poetics*, New York, 1975.

BESCHI, L. “Demeter” en *LIMC* IV (1) y IV (2), Paris, 1988, 844-892 y 563-599.

BETTALLI, M. *I mercenari nel mondo greco I. Dalle origini alla fine del V sec. a. C.*, Pisa, 1995.

BINFORD, L.

“Archaeological systematics and the study of cultural process”, *American Antiquity*, 31, 1965, 203-210.

“Archaeology as Anthropology”, *American Antiquity* 28 (2), 1962, 217-255.

BINTLIFF, J. “Why Indiana Jones is smarter than the Postprocessualists?”, *Norwegian Archaeological Review*, 26, 1993, 91-100.

BIRGE, D. “Trees in the landscape of Pausanias’ *Periegesis*” en ALCOCK, S. and OSBORNE, R. (eds.) *Placing the gods. Sanctuaries and sacred space in Ancient Greece*, Oxford, 1994, 231-245.

BLAKE, E. “Spatiality past and present. An interview with Edward Soja”, *Journal of social archaeology*, 2 (2), 2002, 139-158.

“The

BLEEKER, C. J. contribution of the phenomenology of religion to the study of the history of religions” en BIANCHI, U., BLEEKER, C. J. and BAUSNI, A. (eds.) *Problems and methods of the History of religions*, Leiden, 1972, 35-54.

BLOCH, M. “The past and the present in the present”, *Man*, 12, 1977, 278-292.

BLOUET, A. *et alii Expédition scientifique de Morée ordonnée par le gouvernement français: Architecture, Sculpture. Inscriptions et vues du Peloponnèse, des Cyclades et de l'Attique*, III vols., Paris, 1831-1838.

BOARDMAN, J.

Athenian red figure vases. The classical period: a handbook, New York, 2001.

“Pan” en *LIMC* VIII (1) y VIII (2), Paris, 1997a, 923-941 y 612-635.

Athenian black figure vases: a handbook, London, 1997b.

The Great God Pan: the survival of an image (Walter Neurath Memorial Lecture 1997), London, 1997c.

“Artemis Orthia and chronology”, *BSA*, 58, 1963, 1-7.

BODSON, L. Ἱερὰ Ζῶα *Contribution à l'étude de la place de l'animal dans la religion grecque ancienne*, Bruxelles, 1978.

BONNECHERE, P.

“La notion d’ “acte collectif” dans le sacrifice humain grec”, *Phoenix*, 52, 1998, 191-215.

Le sacrifice humain en Grèce ancienne, *Kernos* suppl. 3, Liège, 1994.

“Orthia et la flagellation des éphèbes spartiates. Un souvenir chimérique de sacrifice humain”, *Kernos*, 6, 1993^a, 11-22.

“Les indices archéologiques du sacrifice humain en question: compléments à une publication récente”, *Kernos*, 6, 1993^b, 23-55.

BORDIEU, P.

“Symbolic power”, *Critique of Anthropology*, 13-14, 1979, 77-85.

Outline of a theory of practice, Cambridge, 1977.

BORGEAUD, P. *Recherches sur le dieu Pan*, Genève, 1979.

BORY DE SAINT-VICENT, J. B. *Relation du voyage de la commission scientifique de Morée dans le Peloponnèse, les Cyclades et l'Attique*, Paris, 1836-1838.

BOUSQUET, J. “Convention entre Myania et Hypnia” , *BCH*, 89, 1965, 665-681.

BOWRA, C. M. *Greek lyric poetry*, Oxford, 1961.

BRADLEY, R. J.

An archaeology of natural places, London, 2000.

Altering the Earth: the origin of monuments in Britain and continental Europe, Edinburgh, 1993.

“Ritual, time and history”, *World Archaeology*, 23 (2), 1991^a, 209-219.

“Monuments and places” en GARWOOD, P., JENNINGS, D., SKEATES, R. and TOMS, J. (eds.), *Sacred and profane*, Oxford, 1991^b, 135-140

“Time regained: the creation of continuity”, *Journal of the British Archaeological Association*, 140, 1987, 1-17.

BRAUN, T. “XPHTOYΣ ΠΟΙΕΙΝ”, *CQ*, 44, 1994, 40-45.

BREGLIA-PULCI DORIA, L., “Demeter Erynis Tilphussaia tra Poseidon e Ares” en *Les grandes figures religieuses. Fonctionnement pratique et symbolique dans l'antiquité (Besançon, 25-26 Avril 1984)*, Paris, 1986, 45-62.

BRELICH, A.

Paides et parthenoi, Roma, 1981.

“Symbol of a symbol” en KITIWAGA, J. M. and LONG, C. H. (eds.) *Myths and Symbols. Studies in honour of Mircea Eliade*, Chicago, 1969, 195-207.
Guerre, agoni e culti nella Grecia arcaica, Bonn, 1961.

BREMMER, J. N. “Scapegoats rituals in Ancient Greece”, *HSPh*, 1983, 299-320.

BRIZE, P. “Offrandes de l’époque géométrique et archaïque à l’Héraion de Samos” en DE LA GENIÈRE, J. (ed.) *Héra. Images, espaces, cultes, Actes du Colloque International du Centre de Recherches Archéologiques d l’Université de Lille III et de l’Association P.R.A.C., Lille, 29-30 novembre 1993*, Naples, 1997, 123-137.

BROPHY, R. H. “Deaths in the Pan-Hellenic Games: Arrachion and Creugas”, *AJPh*, 90, 1978, 363-390.

BROUCKE, P. B. “To the right of Lykosoura”: Pausanias and the topography of the Nomian mountains”, *AJA*, 97 (2), 1993, 345.

BRÜCK, J. “In the footsteps of the ancestors: a review of Christopher Tilley’s *A phenomenology of landscape: places, paths and monuments*”, *Archaeological Review from Cambridge, The archaeology of perception and the senses*, 15 (1), 1998, 23- 36.

BRUIT, L. “Pausanias à Phigalie”, *Metis*, 1, 1986, 71-96.

BRULOTTE, E. L.

“Artemis: her Peloponnesian abodes and cults” en HÄGG, R. (ed.), *Peloponnesian sanctuaries and cults. Proceedings of the Ninth International Seminar on Ancient Greek cult organized by the Swedish Institute at Athens, 11-13 June 1994*, Stockholm, 2002, 179-182.

The placement of votive offerings and dedications in the Peloponnesian sanctuaries of Artemis (D. Phil. Thesis), Michigan, 1995.

BUCK, R. J. *Boiotia and the Boiotian League 432-371*, Edmonton, 1994.

BUCK-MORSS, S. *The dialectics of seeing: Walter Benjamin and the Arcades project*, Cambridge, 1991.

BUCKLER, J. “Alliance and hegemony in fourth-century Greece: the case of the Theban Hegemony”, *AncW*, 5, 1982, 79-89.

BURELLI BERGESE, L.

Tra ethne e poleis: pagine di storia arcade, Pisa, 1995.

“Sinecismo e coniazione in Arcadia”, *ASNP*, 17 (3), 1987, 603-610.

“Una pagina di storia arcade: la fondazione di Erea”, *ASNP*, 15 (4), 1985, 1095-1101.

BURKERT, W.

“The meaning and function of the temple in Classical Greece” en FOX, V. (ed.)

Temple in society, Winona Lake, 1988.

Greek religion: archaic and classical, Oxford, 1985.

Homo Necans: the anthropology of Ancient Greek sacrificial ritual and myth, Los Angeles, 1983.

Structure and history in Greek archaeology and ritual, Berkeley, 1979.

BURY, J. B. "The double city of Megalopolis", *JHS*, 18, 1898, 15-22.

BUXTON, R. G. A.

El imaginario griego: los contextos de la mitología, Madrid, 2000.

Imaginary Greece. The contexts of mythology, New York, 1994.

"Montagnes mythiques, montagnes tragiques" en SIEBERT, G. (ed.) *Nature et paysage dans la pensée et l'environnement des civilisations antiques. Actes du Colloque de Strasbourg*, Strasbourg, 1992, 59-68.

"Wolves and werewolves in Greek thought" en BREMMER, J. *Interpretations of Greek mythology*, London, 1987, 60-70.

CABRERA BONET, P. "Imagen y poder en el proceso de formación de la *polis* griega" en DOMÍNGUEZ MONEDERO, A. y SÁNCHEZ, C. (eds.) *Arte y poder en el mundo antiguo*, Madrid, 1997, 61-75.

CALAME, C. "Prairies intouchées et jardins d'Aphrodite: espaces "initiatiques" en Grèce" en MOREAU, A. (ed.) *L'Initiation. Actes du Colloque International de Montpellier 11-14 avril 1991. Tome I, Les rites d'adolescence et les mystères. Tome II, L'acquisition d'un savoir ou d'un pouvoir; Le lieu initiatique; Parodies et perspectives*, Montpellier, 1992, 103-118.

CALLMER, C. *Studien zur Geschichte Arkadiens bis zur Gründung des arkadischen Bundes*, Lund, 1943.

CALTABIANO, M. "Documenti numismatici e storia del koinón arcade dalle origini al sec. V a. C.", *Helikón*, 9-10, 1969-1970, 423-459.

CARDETE DEL OLMO, M.

"Identidad y religión: el santuario de Apolo en Basas", *Studia Historica, Historia Antigua*, 21, 2003: 47-74.

"Ethnos y etnicidad en la Grecia clásica" en Cruz Andreotti, G. (ed.), *Identidades étnicas-identidades políticas en el mundo prerromano hispano*, Málaga, (en prensa a).

"La construcción de un mito: el encuentro entre Pan y Filípides en el Partenio" en *Actas XXVII Congreso Internacional GIREA-ARYS VIII, Jerarquías religiosas y control social en el mundo antiguo*, Valladolid 7-9 Noviembre 2002, Valladolid, (en prensa b).

"Rural religion in Ancient Arcadia: a methodological approach" en ØSTBY, E. (ed.) *Ancient Arcadia. Research Seminar organized by the Norwegian Institute at Athens* (en prensa c).

"Arcadia: naturaleza y mito" en OLMOS ROMERA, R. (ed.) *El reino vegetal en el imaginario religioso de la antigüedad. Simposio organizado por el Instituto*

Universitario de Ciencias de las Religiones de la Universidad Complutense de Madrid, el Instituto de Historia del CSIC en Madrid y el Museo Arqueológico Nacional de 17-18 Noviembre del 2003, Madrid, (en prensa d).

CARLIER, P.

Le IV siècle jusqu'à la mort d'Alexandre, Paris, 1995.

La royauté en Grèce avant Alexandre, Strasbourg, 1984.

CARTER, J. B. "The masks of Ortheia", *AJA*, 91, 1987, 355-383.

CASABONA, J. *Recherches sur le vocabulaire des sacrifices en grec: des origines à la fin de l'époque classique*, Aix-en-Provence, 1966.

CASEVITZ, M.

"Sur εσχατία (eschatia). Histoire du mot" en ROUSSELLE, A. (ed.), *Frontières terrestres et frontières célestes dans l'antiquité*, Paris, 1995, 19-30.

"Les mots de la frontière en grec" en ROMAN, Y. (ed.) *La frontière*, Paris, 1993, 17-24.

CASO GONZÁLEZ, J. M., "La tertulia de la Fonda de S. Sebastián y la poesía arcádica italiana" en *Atti dei Convegni Internazionali Italia e Spagna nella cultura del '700 (Roma, 3-5 Dicembre 1990)*, Roma, 1992, 165-190.

CAWKWELL, G.

Thucydides and the Peloponessian War, London, 1997.

"Sparta and her allies in the sixth century", *CQ*, 43, 1993, 364-376.

"The decline of Sparta", *CQ*, 33, 1983, 385-400.

"Epaminondas and Thebes", *CQ*, 22, 1972, 254-278.

CHANG, C.

"Sheep for the ancestors: ethnoarchaeology and the study of ancient pastoralism" en KARDULIAS, P. N. (ed.) *Beyond the site. Regional studies in the Aegean area*, Boston, 1994, 353-371.

With KOSTER, H. A. "Beyond bones: toward an archaeology of pastoralism" en SCHIFFER, M. B. *Advances in archaeological method and theory*, vol. 9, New York, 1986, 97-148.

"The ethnoarchaeology of herding sites in Greece", *MASCA Journal*, 3 (2), 1984, 44-48.

CHAPMAN, J. "Place as timeless -the social construction of prehistoric landscapes in Eastern Hungary" en NASH, G. (ed.) *Semiotics of landscape: archaeology of mind*, Oxford, 1997, 31-45.

CHARBONNEAUX, J., MARTIN, R. et VILLARD, F. (eds.) *Grecia arcaica (620-480 a. C.)*, Madrid, 1969.

CHARNEUX, P. "Inscriptions d'Argos", *BCH*, 109 (1), 1985, 357-384.

CHERRY, J. F.

With DAVIS, J. L. and MANTOURANI, E. (eds.) *Landscape archaeology as long-term history: northern Keos in the Cycladic islands*, Los Angeles, 1991.

“Pastoralism and the role of animals in the pre- and protohistoric economies of the Aegean” en WHITTAKER, C. R. (ed.) *Pastoral Economies in Classical Antiquity*, Cambridge, 1988, 6-34.

CHILDREN, G. and NASH, G. “Establishing a discourse: the language of landscape” en NASH, G. (ed.), *Semiotics of landscape: archaeology of mind*, Oxford, 1997, 1-4.

COCKERELL, S. P. (ed.) *Travels in Southern Europe and Levant, 1810-1817, the Journal of Charles Robert Cockerell*, London, 1903.

CONNOR, W. R. “Tribes, festivals and procession. Civic ceremonies and political manipulations in archaic Greece”, *JHS*, 107, 1987, 40-50.

COOK, A. B.

Zeus. A study in Ancient Religion. 3 vols., Cambridge, 1914-1925.

“Animal worship in the Mycenaean Age”, *JHS*, 14, 1894, 81-169.

CONNEY, G. “Social landscapes in Irish Prehistory” en UCKO, P. J. and LAYTON, R. *The archaeology and anthropology of landscape. Shaping your landscape*, London, 1999, 46-64.

COOPER, F. A.

(ed.) *The temple of Apollo Bassitas III vols.*, Princeton, 1996.

With MYERS, J. W. “The archaeological reconnaissance of a Greek mountain city”, *JFA*, 8 (2), 1981, 123-134.

“Two inscriptions from Bassai”, *Hesperia*, 1975, 44 (2), 224-233.

“Topographical notes from Southwest Arkadia”, *AAA*, 5, 1972, 359-367.

The temple of Apollo at Bassai, Pennsylvania, 1970.

“The temple of Apollo at Bassae: new observations on its plan and orientation” *AJA*, 72, 1968, 103-111.

COSGROVE, D. E.

“Inhabiting modern landscapes”, *Archaeological Dialogues. Dutch perspectives on current issues in Archaeology* 4 (1), 1997, 23-28.

With DOMOSH, M. “Author and authority. Writing the new cultural geography” en DUNCAN, J. and LEY, D. (eds.) *Place, culture, representation*, London, 1993, 25-38.

“Landscape studies in geography and cognate fields of the humanities and social sciences”, *Landscape Research*, 15 (3), 1990, 1-6.

“Geography is everywhere: culture and symbolism in human landscapes” en GREGORY, D. and WALFORD, R. (eds.) *Horizons in Human Geography*, Basingstoke, 1989, 118-135.

With DANIELS, S. (eds.) *The iconography of landscape*, Cambridge, 1988.

“Prospect, perspective and the evolution of the landscape idea”, *Transactions of the*

Institute of British Geographers, 10, 1985, 45-62.

Social formation and symbolic landscapes, Kent, 1984.

CRIADO BOADO, F.

“Límites y posibilidades de la Arqueología del Paisaje”, *SPAL*, 2, 1993, 9-55.

“We, the post-megalithic people...” en HODDER, I. (ed.), *The meanings of things*, London, 1989, 79-98.

CROOK, J. M., “The Arcadian vision: Neoclassicism and the picturesque” en CLARKE, G. W. *Rediscovering Hellenism: The Hellenic inheritance and the English imagination*, Cambridge, 1989, 44-56.

CURTIUS, E. *Peloponnesos. Eine historisch-geographische Beschreibung der Halbinsel*, Gotha, 1852.

DACOSTA, Y. *Initiations et sociétés secrètes dans l'antiquité gréco-romaine*, Paris, 1991.

DANIEL, A. M. “Damophon”, *JHS*, 24, 1904, 41-57.

DAUMAS, M. “Apollon Kythara oder Lyra spielend” en *LIMC II* (1), Paris, 1984, 261-263.

DAVERIO ROCCHI, G. *Frontiera e confini nella Grecia antica*, Roma, 1988.

DAVIES, J. K. “The “origins of the Greek polis” Where should be looking?” en MITCHELL, L. and RODHES, P. J. (eds.) *The development of the polis in Archaic Greece*, London, 1997, 24-38.

DAWKINS, R. M. (ed.)

“Artemis Orthia: some additions and a correction”, *JHS*, 50 (2), 1930, 298-299.

The Sanctuary of Artemis Orthia at Sparta: excavated and described by members of the British School at Athens 1906-1910, London, 1929.

DELACOURT, M. P., DUPONT, M. H et LENGRMANT, M. Ch. *Bas-reliefs du Parthénon et du temple de Phigalie disposés suivant l'ordre de la composition originale et gravés par les procédés de M. Achille Collas*, Paris, 1860.

DELIVORRIAS, A. “Aphrodite” en *LIMC II* (1) y (2), Paris, 1984, 2-151 y 6-171.

DEMAND, N. H. *Urban relocation in Archaic and Classical Greece. Flight and consolidation*, Bristol, 1990.

DENGATE, C. F. *The sanctuaries of Apollo in the Peloponnesos*, Chicago, 1988.

DERRIDA, J.

El tiempo de una tesis: deconstrucción e implicaciones conceptuales, Barcelona, 1997.

De la gramatología, México, 1984.

DETIENNE, M.

Avec VERNANT, J. P. (eds.) *The cuisine of sacrifice among the Greeks*, Chicago, 1989.

“Violentes Eugénies”, *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae*, 27, 1979, 109-133.

Dionysos mis à mort, Paris, 1977.

DICKINS, G.

“Damophon of Messene II”, *BSA*, 13, 1906-1907, 357-404.

“Damophon of Messene I: his date”, *BSA*, 12, 1905-1906, 109-136.

DILLON, M. *Girls and women in classical Greek religion*, London, 2002.

DINSMOOR, W. B.

“The sculptured frieze from Bassae (a revised sequence)”, *AJA*, 60, 1956 (4), 401-452.

“An archaeological earthquake at Olympia”, *AJA*, 45, 1941, 399-427.

“The temple of Apollo at Bassae”, *MMS*, 4, 1933, 204-227.

DODWELL, E. *A classical and topographical tour through Greece during the years 1801, 1805, 1806*, London, 1819.

DOMÍNGUEZ MONEDERO, A.

Con PASCUAL GONZÁLEZ, J. *Esparta y Atenas en el s. V*, Madrid, 1999.

Con SÁNCHEZ, C. (eds.) *Arte y poder en el mundo antiguo*, Madrid, 1997.

La polis y la expansión colonial griega. Siglos VIII-VI a. C., Madrid, 1991.

“El héroe de Temesa”, *Arys*, 1, 1989, 33-50.

DONOHUE, A. A. *Xoana and the origins of Greek sculpture*, Atlanta, 1988.

DOODS, E. R. *Los griegos y lo irracional*, Madrid, 1960.

DOW, S. “Athenian Decrees of 216-212 B. C.”, *HSCP*, 48, 1937, 120-126.

DOWDEN, K. *Death and the Maiden*, London, 1989.

DRAKÓPOULOS, E. *Aseatis: the historical topography of the polis of Asea*, Athens, 1992.

DUBOIS, L. *Recherches sur le dialecte arcadien*, Louvain, 1988.

DUGAS, C. “Le sanctuaire d’Aléa Athéna à Tégée avant le IV siècle”, *BCH*, 45, 1921, 359-363.

DUKE, P. “Ethnicity: past and present”, *Cambridge Archaeological Journal*, 8 (1), 1998, 119-121.

DUNCAN, J. and DUNCAN, W. "(Re)reading the landscape", *Environment and planning: Society and space*, 6 (2), 1988, 117-126.

DUNNELL, R. C. "The notion site" en ROSSIGNOL, J. and WANDSNIDER, L. (eds.) *Space, time and archaeological landscapes*, New York, 1992, 21-41.

DUSĂNIC, S.

"Arkadika", *AM*, 94, 1979, 117-135.

Arkadski Savez IV Veka (The Arcadian League of the fourth century), Belgrado, 1970.

EAGLETON, T. *Literary theory*, Minneapolis, 1983.

EDLUND, I. E. M. *The gods and the place. Location and function of sanctuaries in the countryside of Etruria and Magna Graecia (700-400 B. C.)*, Stockholm, 1987.

EIDHEIM, H., "When ethnic identity is a social stigma" en BARTH, F. (ed.), *Los grupos étnicos y sus fronteras*, México, 1976, 50-74.

EKROTH, G., "Pausanias and the sacrificial rituals of Greek hero-cults" en HÄGG, R. (ed.), *Ancient Greek hero cult. Proceedings of the Fifth International Seminar on Ancient Greek cult organized by the Department of Classical Archaeology and Ancient History, Göteborg University, 21-23 April 1995*, Stockholm, 1999, 145-158.

ELLINGER, P. *La légende nationale phocidienne: Artémis, les situations extrêmes et les récits de guerre d'anéantissement (BCH Supl. XXVII)*, Paris, 1993.

ERIKSSON, L. "The Greek perception of nature: an ideological strategy? Preliminary outline for a working hypothesis", *OpAth*, 21, 1996, 33-39.

ETIENNE, R. "Autels et sacrifices" en REVERDIN, O. et GRANGE, B., *Le sanctuaire grec. Huit exposés suivis de discussions*, Genève, 1992, 291-312.

EVANS, Ch. "Tradition and the cultural landscape: an archaeology of place" *Archaeological Review from Cambridge, Surface Archaeology*, 4 (1) 1985, 80-94.

FAKLARIS, P. (ΦΑΚΛΑΡΙΣ, Π. Β.) *Αρχαία Κύουρία. Ανθρώπινη δραστηριότητα και περιβάλλον*, Αθήνα, 1990.

FARNELL, R. L. *The cult of the Greek states*, 5 vols., New York, 1977.

FELTEN, F. *Griechische tektonische Friese archaischer und klassischer Zeit Waldsassen*, Bayern, 1984.

FERNÁNDEZ MARTÍNEZ, V. *Teoría y método de la Arqueología*, Madrid, 1989.

FERNÁNDEZ NIETO, F. J. *Los acuerdos bélicos en la Antigua Grecia (época*

arcaica y clásica). Vol. II: *Los instrumentos materiales de los convenios*, Santiago de Compostela, 1975.

FIELDS, N. "Apollo: God of war, protector of mercenaries" in SHEEDY, K. A. (ed.) *Archaeology in the Peloponnese. New excavations and research*, Oxford, 1994, 95-113.

FONTENROSE, J. *The Delphic oracle. Its responses and operations*, London, 1978.

FORBES, H.

"The uses of the uncultivated landscape in modern Greece: a pointer to the value of the wilderness in Antiquity" en SHIPLEY, G. and SALMON, J. (eds.), *Human landscape in Classical Antiquity. Environment and culture*, London, 1996, 68-97.

"The identification of pastoralist sites within the context of estate-based agriculture in Ancient Greece: beyond the "Trashumance versus Agro-pastoralism" debate", *BSA*, 90, 1995, 325-338.

"Pastoralism and settlement structures in Ancient Greece" en DOUKELLIS, P. N. et MENDONI, L. G. (eds.), *Structures rurales et sociétés antiques, Actes du Colloque du Corfou (14-16 mai 1992)*, Paris, 1994, 187-196.

FORNIS, VAQUERO, C.

Estabilidad y conflicto civil en la guerra del Peloponeso : la sociedad corintia y argiva, Oxford, 1999.

Aproximación a la historia social de Corinto y Argos en la guerra del Peloponeso (431-415 a. C.) (tesis), Madrid, 1995a.

"Corinto y Beocia y la alianza argiva tras la Paz de Nicias", *Habis*, 26, 1995b, 47-66

FORSÉN, B. "Population and political strength of some southeastern Arkadian poleis" en FLENSTED-JENSEN, P (ed.) *Further studies in the Ancient Greek polis, Papers from the Copenhagen Polis Centre*, 5, Stuttgart, 2000, 35-55.

FORSÉN, J.

With FORSÉN, B. and ØSTBY, E. "The sanctuary of Agios Elias –its significance and its relations to surrounding sanctuaries and settlements" en NIELSEN, T. H. and ROY, J. (eds.), *Defining Ancient Arkadia, Symposium April 1-4, 1998, Acts of the Copenhagen Polis Centre*, Vol. 6, Copenhagen, 1999, 169-191.

With FORSÉN, B. "The Polis of Asea. A case-study of how archaeology can expand our knowledge of history of a polis" en NIELSEN, T. H. (ed.) *Yet more studies in the Ancient Greek polis, Papers from the Copenhagen Polis Centre*, Stuttgart, 1997, 163-176.

With FORSÉN, B. and LAVENTO, M. "The Asea Valley Survey. A preliminary report of the 1994 season", *OpAth*, 21, 1996, 73-97.

FOUCAULT, M.

Discurso y verdad en la antigua Grecia, Barcelona, 2004.

El discurso del poder, México, 1983.

La arqueología del saber, México, 1979.

FOUGÈRES, G.

Mantinée et l'Arcadie orientale, Paris, 1898.

"Lykaia", *DA*, 1904, 1432-1437.

FRAZER, J. G.

La rama dorada: magia y religión, México, 1989.

Pausanias' Description of Greece. vol. IV, London, 1913.

Pausanias' Description of Greece. vol. III, London, 1913.

FULLER, P., *Images of God: the consolation of lost illusions*, London, 1990.

FULLEYLOVE, J.

With M'CLYMONT, J. A. *Greece*, Edinburgh, 1906.

With NEVINSON, H. W. *Pictures of classic landscapes and architecture*, London, 1897.

GABALDÓN MARTÍNEZ, M. M. *Ritos de armas en la Edad del Hierro. Lugares de culto y armamento en el ámbito circunmediterráneo* (tesis), Madrid, 2003.

GADAMER, H. G. *Truth and method*, London, 1975.

GARDNER, P. *A catalogue of the Greek coins in the British Museum. Catalogue of Greek coins: Peloponnesus (excluding Corinth)*, Bologna, 1963.

GARLAND, R.

Religion and the Greeks, London, 1994.

Introducing new gods: the politics of Athenian religion, London, 1992.

GARNSEY, P. and WHITTAKER, C. R. *Imperialism in the Ancient World*, Cambridge, 1978.

GARWOOD, P. "Ritual tradition and the reconstitution of society" en GARWOOD, P., JENNINGS, D., SKEATES, R. and TOMS, J. (eds.) *Sacred and profane*, Oxford, 1991, 10-32.

GEBHARD, V.

"Thargelia", *RE*, 5 A (2), 1934, col. 1287-1304.

"Pharmakós", *RE*, 19 (2), 1938, col. 1841-1842.

GELL, W.

Narrative of a journey in the Morea, London, 1823.

Itinerary of the Morea, being a description of the routes of that Peninsula, London, 1817.

GEORGOUDI, S.

"A propos du sacrifice humain en Grèce ancienne: remarques critiques", *Archiv für*

Religionsgeschichte, 1, 1999, 61-82.

“Quelques problèmes de la transhumance dans la Grèce ancienne”, *REG*, 87, 1974, 155-185.

GERNET, L. *Antropología de la Grecia antigua*, Madrid, 1980.

GIANNOPOULOS, P. (ΓΙΑΝΝΟΠΟΥΛΟΣ, Π.) *Αρχαία Αρκαδία*, Τρίπολη, 2000.

GIDDENS, A. *Social Theory and modern sociology*, Cambridge, 1987.

GINOUVÈS, R. *L'établissement thermal de Gortys d'Arcadie*, Paris, 1959.

GIUMAN, M. *La dea, la vergine, il sangue. Archeologia di un culto femminile*, Milano, 1999.

GLAZER, N. and MOYNIHAN, D. (eds.) *Ethnicity: theory and experience*, Cambridge, 1975.

GÓMEZ ESPELOSÍN, F. J. “Los límites de Grecia en la geografía griega” en LÓPEZ BARJA, P. y REBOREDA MORILLO, S. (eds.) *Fronteras e identidad en el mundo griego antiguo, III Reunión de Historiadores*, Santiago de Compostela-Vigo, 2001, 87-105.

GONZÁLEZ MARÍN, C. “Jacques Derrida: leer lo imposible. Entrevista con Jacques Derrida”, *Revista de Occidente*, 62-63, 1986, 160-182.

GRAF, F.

“Pompai in Greece. Some considerations about space and ritual in the Greek polis” en HÄGG, R. (ed.) *The role of religion in the Early Greek polis. Proceedings of the Third International Seminar on Ancient Greek cult organized by the Swedish Institute at Athens, 16-18 October 1992*, Stockholm, 1996, 55-65.

Nordionische Kulte: religionsgeschichtliche und epigraphische Untersuchungen zu den Kulturen von Chios, Erythrai, Klazomenai und Phokaia, Roma, 1985.

Greek landscapes after the War of Independence by Carl Rottmann (1797-1850), Published by the Commercial Bank of Greece, Athens, 1978.

GROVE, A. T. and RACKHAM, O. *The nature of Mediterranean Europe. An ecological history*, London, 2001.

GRUBEN, G. *Die Tempel der Griechen*, München, 1966.

GUARDUCCI, M. “La legge dei tegeati intorno ai pascoli di Alea”, *RivFil*, 80, 1952, 49-68.

GUETTEL GOLE, S. "Demeter in the Ancient Greek city and its countryside" en ALCOCK, S. and OSBORNE, R. (eds.), *Placing the gods. Sanctuaries and sacred space in Ancient Greece*, Oxford, 1994, 199-216.

HABICHT, C. *Pausanias' guide to Ancient Greece*, Berkeley, 1985.

HACK, H. M. "Thebes and Sparta Hegemony", *AJPh*, 99, 1978, 210-217.

HÄGG, R. (ed.)

Peloponnesian sanctuaries and cults. Proceedings of the Ninth International Seminar on Ancient Greek cult organized by the Swedish Institute at Athens, 11-13 June 1994, Stockholm, 2002.

Ancient Greek hero cult. Proceedings of the Fifth International Seminar on Ancient Greek cult organized by the Department of Classical Archaeology and Ancient History, Göteborg University, 21-23 April 1995, Stockholm, 1999.

Ancient Greek Cult Practice from the Archaeological Evidence. Proceedins of the Second International Seminar on Ancient Greek Cult, organized by the Swedish Institute at Athens, 22-24 October 1993, Stockholm, 1998.

The role of religion in the Early Greek polis. Proceedings of the Third International Seminar on Ancient Greek cult organized by the Swedish Institute at Athens, 16-18 October 1992, Stockholm, 1996.

Ancient Greek Cult practice from the epigraphical evidence. Proceedings of the Second International Seminar on Ancient Greek cult organized by the Swedish Institute at Athens, 22-24 November 1991, Stockholm, 1994.

With MARINATOS, N. (eds.), *Sanctuaries and cults in the Aegean Bronze Age. Proceedings of the First International Symposium at the Swedish Institute in Athens, 12-13 May, 1980*, Stockholm, 1981.

HAHLAND, W.

"Entwurfsmasse und Gliederung des Bassaefrieses", *ÖJh*, 44, 1959a, 5-36.

"Einige Bermeerkungen zur Deutung und Anordnung der Metopenreliefs von Bassae", *ÖJh*, 44, 1959b, 37-53.

"Der iktinische Entwurf des Apollontempels in Bassae", *JdI*, 63-64, 1948-1949, 14-39.

HALL, J. M.

Hellenicity. Between ethnicity and culture, London, 2002.

"Beyond the polis: the multilocality of heroes" en HÄGG, R. (ed.) *Ancient Greek hero cult. Proceedings of the Fifth International Seminar on Ancient Greek cult organized by the Department of Classical Archaeology and Ancient History, Göteborg University, 21-23 April 1995*, Stockholm, 1999, 49-59.

"Discourse and praxis: ethnicity and culture in Ancient Greece", *Cambridge Archaeological Journal*, 8 (2), 1998: 266-269.

Ethnic identity in Greek antiquity, Cambridge, 1997.

"Approaches to ethnicity in the early Iron Age of Greece" en SPENCER, N. (ed.) *Time, tradition and society in Greek archaeology. Bridging the "Great Divide"*, London, 1995a, 6-17.

"How Argive was the "Argive" Heraion? The political and cultic Geography of the

Argive plain, 900-400 B. C.”, *AJA*, 99 (4), 1995b, 577-614.

“Practising post-processualism? Classics and archaeological theory”, *Archaeological Review from Cambridge, Archaeology in context*, 10 (2), 1991, 155- 163.

HALLERSTEIN, K. H. VON *Der Tempel von Phigalia*, Berlin, 1812.

HALM-TISSERANT, M. *Cannibalisme et immortalité: l'enfant dans le chaudron en Grèce ancienne*, Paris, 1993.

HALSTEAD, P.

“Pastoralism or household herding? Problems of scale and specialization in early Greek animal husbandry”, *World Archaeology*, 28, 1996, 20-42

“Traditional and Ancient rural economy in Mediterranean Europe: plus ça change?”, *JHS*, 107-108, 1987-1988, 77-87.

HAMMOND, L. A. *The miniature votive vessels from the sanctuary of Athena Alea at Tegea*, Columbia, 1998.

HANSEN, M. H.

With RAAFLAUB, K. (eds.) *More studies in the ancient Greek polis, Papers from the Copenhagen Polis Centre*, 3, Stuttgart, 1996a.

“ΠΟΛΛΑΧΩΣ ΠΟΛΙΣ ΛΕΓΕΤΑΙ (Arist. Pol. 1276a23) The Copenhagen Inventory of Poleis and the *Lex Hafniensis de Civitate*” en HANSEN, M. H. (ed.) *Introduction to an inventory of Polis, Acts of the Copenhagen Polis Centre*, Vol. 3, Copenhagen, 1996b: 1-72.

“Kome. A study in how the Greeks designated and classified settlements which were not poleis” en HANSEN, M. H. and RAAFLAUB, K. (eds.) *Studies in the ancient Greek polis, Papers from the Copenhagen Polis Centre*, 2, Stuttgart, 1995a, 45-81.

“Boiotian Poleis: A test case” en HANSEN, M. H. (ed.) *Sources for the Ancient Greek City-State, Acts of the Copenhagen Polis Centre*, Vol. 2, Copenhagen, 1995b, 13-63.

HARDING, P. *From the end of the Peloponnesian War to the battle of Ipsus*, Cambridge, 1993.

HARRISON, J. E. *Prolegomena to the study of Greek religion*, Cambridge, 1903.

HEAD, B. V. *Historia numorum. A manual of Greek Numismatics*, Oxford, 1911.

HENRICHS, E. “Human sacrifices in Greek religion: three cases studies”, en REVERDIN, O. et RUDHARDT, J. (eds.) *Le sacrifice dans l'Antiquité. Huit exposés suivis de discussions, Vandoeuvres-Genève 25-30 Août 1980*, Vandoeuvres-Genève, 1981, 195-235.

HEJNIC, J. *Pausanias the perieget and the archaic history of Arcadia*, Praga, 1963.

HEMELRIJK, J. M. *Caeretan Hydriae*, Mainz am Rhein, 1984.

- HERNANDO, A. "Enfoques teóricos en Arqueología", *SPAL*, 1, 1992, 11-35.
- HIGGINS, M. D. *A geological companion to Greece and the Aegean*, London, 1996.
- HIGHET, G. *The Classical tradition*, Oxford, 1949.
- HIGUCHI, T. *The visual and spatial structures of landscape*, Cambridge, 1993.
- HILD, J. A. "Pan", *DA*, 1904, 296-302.
- HILL MILLER, H. *Greece through the ages as seen by travelers from Herodotus to Byron*, New York, 1972.
- HILLER VON GAERTRINGEN, F.
 "Pausanias' arkadische Königsliste", *Klio*, 21, 1927, 1-13.
 Und LATTERMANN H., *Arkadische Forschungen*, Berlin, 1911.
- HODDER, I.
 (ed.) *Archaeological Theory today*, Cambridge, 2001.
 "Trazando el mapa del pasado postmoderno", *TP*, 55 (1), 1998a, 5-18.
Interpretación en Arqueología: corrientes actuales, Barcelona, 1998b.
 (ed.), *Interpreting archaeology: finding meaning in the past*, London, 1994.
Theory and practice in Archaeology, London, 1992.
 (ed.) *Archaeological theory in Europe: the last three decades*, London, 1991.
 (ed.) *The meaning of things*, London, 1989.
 "La Arqueología de la era post-moderna", *TP*, 44, 1987a, 11-26.
 "Converging traditions: the search for symbolic meanings in archaeology and geography" en WAGSTAFF, J. M. (ed.) *Landscape and culture. Geographical and archaeological perspectives*, Oxford, 1987b, 134-145.
 (ed.) *The Archaeology of contextual meanings*, Cambridge, 1987.
 "Postprocessual archaeology" en SCHIFFER, M. (ed.) *Advances in Archaeological Method and Theory*, vol. 8, London, 1985, 1-26.
 (ed.) *Symbolic and structural archaeology*, Cambridge, 1982.
- HODKINSON, S.
 "Animal husbandry in the Greek polis" en WHITTAKER, C.R. (ed.) *Pastoral Economies in Classical Antiquity*, Cambridge, 1988, 35-74.
 Whit HODKINSON, H. "Mantineia and the Mantinike: settlement and society in a Greek polis", *BSA*, 76, 1981, 261-265.
- HOFKES-BRUKKER, Ch.
Der Bassai-fries in der ursprünglich geplanten Anordnung, München, 1975.
 "Die Metopen des Bassaetempels. Versuch zur Deutung", *Bulletin Antieke Beschaving*, 38, 1963, 52-83.
- HOLLINSHEAD, M. B. B. *Legend, cult and architecture at three sanctuaries of Artemis*, Michigan, 1979.

HOLMBERG, E. J. *The Swedish excavations at Asea in Arcadia*, Goteborg, 1944.

HOLTORF, C. J. "Megaliths, monumentality and memory", *Archaeological Review from Cambridge, An archaeological assortment*, 14 (2), 1997, 45-66.

HORNBLOWER, S. "When was Megalopolis founded?", *BSA*, 85, 1990, 71-77.

HOWE, T. R. *Man and beast in the ancient Greek world: animal husbandry and elite status* (D. Phil. Thesis), Pennsylvania, 2000.

HÜBINGER, U. "On Pan's iconography and the cult in the sanctuary of Pan on the slopes of Mount Lykaion" en HÄGG, R. (ed.) *The iconography of Greek cult in the Archaic and Classical periods. Proceedings of the First International Seminar on Ancient Greek cult*, Athens-Lieja, 1992, 189-207.

HUGHES, D.

"Hero cult, heroic honors, heroic dead: some developments in the Hellenistic and Roman periods" en HÄGG, R. (ed.) *Ancient Greek hero cult. Proceedings of the Fifth International Seminar on Ancient Greek cult organized by the Department of Classical Archaeology and Ancient History, Göteborg University, 21-23 April 1995*, Stockholm, 1999, 167-175.

Human sacrifice in Ancient Greece, London, 1991.

Human sacrifice in Ancient Greece (D. Phil. Thesis), Ohio, 1986.

HULIN, L. Ch. "The diffusion of religious symbols within complex societies" en HODDER, I. (ed.) *The meaning of things*, London, 1989, 90-96.

HUNTINGTON, S. P. *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Barcelona, 1988.

HYDE, W. *De Olympionicarum Statuis a Pausania Commemoratis*, Halle, 1903.

IMHOOF-BLUMER, F. *Monnaies grecques*, Paris, 1883.

IMMERWAHR, W. *Die Kulte und Mythen Arkadiens, vol. I, Die arkadischen Kulte*, Leipzig, 1891.

INGOLD, T.

"The picture is not the terrain. Maps, paintings and the dwelt-in-world", *Archaeological Dialogues. Dutch perspectives on current issues in Archaeology* 4 (1), 1997, 29-31.

"The temporality of the landscape", *World Archaeology*, 25 (2), 1993, 152-174.

INSOLL, T. (ed.), *Archaeology and world religion*, London, 2001.

ISAGER, S., "Sacred animals in Classical and Hellenistic Greece" en LINDERS, T.

and ALROTH, B. (eds.), *Economics of cult in the Ancient Greek world. Proceedings of the Uppsala Symposium 1990*, Uppsala, 1992, 15-20.

JACKSON, J. B., "The vernacular landscape" en PENNING-ROWSELL, E. and LOWENTHAL, D. (eds.) *Landscape, meanings and values*, 1986, 65-81.

JAMES, S. "How was it for you? Personal psychology and the perception of the past", *Archaeological Review from Cambridge, The hierarchy of being human*, 12 (2), 1993, 85-100.

JAMESON, F. *El postmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*, Barcelona, 2002.

JAMESON, M. "Apollo Lykeios in Athens", *Archaiognosia Athena*, 1, 1980: 213-235.

JAMESON, M. H.

with RUNNELS, C. N. and VAN ANDEL, T. H. *A Greek countryside. The Southern Argolid from Prehistory to the Present Day*, California, 1994a.

"Class in the Ancient Greek countryside" en DOUKELLIS, P. N. et MENDONI, L. G. (eds.) *Structures rurales et sociétés antiques, Actes du Colloque du Corfou (14-16 mai 1992)*, Paris, 1994b, 55-63.

"Sacrifice and animal husbandry in Classical Greece" en WHITTAKER, C. R. (ed.) *Pastoral Economies in Classical Antiquity*, Cambridge, 1988, 87-119.

JEANMAIRE, H. *Coruoi et Courètes: essai sur l'éducation spartiate et sur les rites d'adolescence dans l'antiquité hellénique*, Lille, 1939.

JEFFERY, L. H. *The local scripts of Archaic Greece: a study of the origin of the Greek alphabet and its development from the eighth to the fifth centuries B. C.*, Oxford, 1998.

JENKINS, R. *Rethinking ethnicity: arguments and explorations*, London, 1998.

JENKINS, R. "Virgil and Arcadia", *JRS*, 79, 1989, 26-39.

JONES, C. P. "Apuleius' *Metamorphoses* and Lollianus' *Phoinikika*", *Phoenix*, 34, 1980, 243-254.

JONES, S.

"Ethnic identity as discursive strategy: the case of the Ancient Greeks", *Cambridge Archaeological Journal*, 8 (2), 1998, 271-273.

The archaeology of ethnicity: constructing identities in the past and in the present, London, 1997.

With GRAVES-BROWN, P. "Introduction. Archaeology and cultural identity in Europe" en GRAVES-BROWN, P., GAMBLE, C. and JONES, S. (eds.) *Cultural identity and Archaeology: the construction of European communities*, London, 1996, 1-24.

“Discourses of identity in the interpretation of the past” en GRAVES-BROWN, P., GAMBLE, C. and JONES, S. (eds.) *Cultural identity and Archaeology: the construction of European communities*, London, 1996, 62-80.

JOST, M.

“L’identité arcadienne dans les *Arkadika* de Pausanias” en MÜLLER, Ch. et PROST, F. (eds.) *Identités et cultures dans le monde méditerranéen antique*, Paris, 2002a, 367-384.

“À propos des sacrifices humains dans le sanctuaire de Zeus du mont Lycée” en HÄGG, R. (ed.), *Peloponnesian sanctuaries and cults. Proceedings of the Ninth International Seminar on Ancient Greek cult organized by the Swedish Institute at Athens, 11-13 June 1994*, Stockholm, 2002b, 183-186.

“Les schémas de peuplement de l’Arcadie aux époques archaïque et classique” en NIELSEN, T. H. and ROY, J. (eds.) *Defining Ancient Arkadia, Symposium April 1-4, 1998, Acts of the Copenhagen Polis Centre*, Vol. 6, Copenhagen, 1999, 192-247.

Avec CASEVITZ, M. et MARCADÉ, J. (ed., trad. y notas) *Pausanias. Description de la Grèce, Tome VIII, Livre VIII, L’Arcadie*, Paris, 1998.

“The distribution of sanctuaries in civic space in Arkadia” en ALCOCK, S. and OSBORNE, R. (eds.) *Placing the gods. Sanctuaries and sacred space in Ancient Greece*, Oxford, 1994a, 216-230.

“Nouveau regard sur les Grandes Déeses de Mégalopolis; influences, emprunts, syncrétismes religieux”, *Kernos*, 7, 1994b, 119-129.

“Sanctuaires ruraux et sanctuaires urbains en Arcadie” en REVERDIN, O. et GRANGE, B. (eds.) *Le sanctuaire grec. Huit exposés suivis de discussions*, Genève, 1992, 205-245.

“Villages de l’Arcadie antique”, *Ktema*, 11, 1986, 145-158.

Sanctuaries et cultes d’Arcadie, Paris, 1985.

“Pausanias en Mégalopolitide”, *REA*, 75, 1973, 241-267.

“Les grandes déesses d’Arcadie”, *REA*, 72, 1970, 138-151.

KAHIL, L.

“Artemis” en *LIMC* IV (1) y (2), Paris, 1984, 618-774 y 442-578.

“L’Artemis de Brauron: rites et mystère”, *AntKunst*, 20, 1977, 86-98.

KAHN, I. “Hermès, la frontière et l’identité ambiguë”, *Ktema*, 1979, 4, 201-211.

KAHRSTEDT, U. *Das wirtschaftliche Gesicht Griechenlands in der Kaiserzeit. Kleinstand, Villa und Domäne*, Bern, 1954.

KARAGIORGA-STATHAKOPOULOU, TH. (ΚΑΡΑΓΙΟΡΓΑ-ΣΤΑΘΑΚΟΠΟΥΛΟΥ, Θ.)

The preservation of the temple of Apollo at Bassai in Phigaleia, Atenas, 1995.

“Πτόλις Μαντίνεας”, *Πελοποννησιακά*, 19, 1992-1993 (2), 97-115.

“Η Μαντινική Πτόλις”, *AAA*, 22, 1989, 113-122.

KAVVADIAS, P. *Fouilles de Lykosoura*, Athènes, 1893.

KEARNS, E. "Between god and man: status and function of heroes and their sanctuaries" en REVERDIN, O. et GRANGE, B. (eds.) *Le sanctuaire grec. Huit exposés suivis de discussions, Vandoeuvres-Genève, 1990*, Vandoeuvres-Genève, 1992: 65-99.

KELLY, N. J.

"The archaic temple at Bassai: correspondances to the classical temple", *Hesperia*, 64 (2), 1995, 227-277.

The development of roof revetment in the Peloponnese, Jonsered, 1989.

KISO, A. "Sophocles, *Aleadae*. A reconstruction", *GRBS*, 17, 1976, 5-21.

KNOEPFLER, D. et PIÉRART, M. (eds.) *Éditer, traduire, commenter Pausanias en l'an 2000*, Neuchâtel, 2001.

KOUROUNIOTIS, K. (ΚΟΥΡΟΥΝΙΩΤΙΣ, Κ.)

"Τὸ ἐν Λυκόσουρα μέγαρον τῆς Δεσποίνης", *ArchEph*, 1912, 142-161.

"Τὸ ἐν Βάσσαις ἀρχαιότερον ἱερὸν τοῦ Ἀπόλλωνος", *ArchEph*, 1910a, 271-332.

"Κρητέα καὶ ναὸς Παρρασίου Ἀπολλωνος", *ArchEph*, 1910b, 29-36.

"Ἀνασκαφαὶ Λυκαίου", *PAE*, 1909, 185-200.

"Κατάλογοι Λυκαϊοίκων", *ArchEph*, 1905, 161-178.

"Ἀνασκαφὴ Λυκαίου", *ArchEph*, 1904, 153-215.

"Ἀνασκαφὴ ἐν Κωτίλῳ", *ArchEph*, 1903, 151-181.

"Ἀνασκαφὴ ἱεροῦ νομίου Πάνος", *PAE*, 1902, 72-75.

KRAAY, C. M. *Archaic and Classical Greek coins*, London, 1976.

KRON, V. "Patriotic heroes" en HÄGG, R. (ed.) *Ancient Greek hero cult. Proceedings of the Fifth International Seminar on Ancient Greek cult organized by the Department of Classical Archaeology and Ancient History, Göteborg University, 21-23 April 1995*, Stockholm, 1999, 61-83.

LADSTÄTTER, G. "Der Artemistempel von Lousoi" en MITSOPOULOS-LEON, V. (ed.) *Forschungen in der Peloponnes. Akten des Symposions anlässlich der Feier "100 Jahre Österreichisches Archäologisches Institut Athen"*, Athen 5.3-7.3, Athen, 1998, 142-152.

LAMB, W. "Arcadian bronze statuettes", *BSA*, 27, 1925-1926, 133-148.

LAMBRINUDAKIS, W. "Apollon mit Artemis oder mit Leto" en *LIMC II* (1), Paris, 1984, 265-268.

LANGDOM, M. K. *A sanctuary of Zeus on Mount Hymettos (Hesperia Supplement XVI)*, Princenton, 1976.

LARSEN, J. A. O. *Greek federal states. Their institutions and history*, Oxford, 1968.

LARSON, J. *Greek nymphs. Myth, Cult and Lore*, New York, 2000.

LAVOCAT, F. (introd. y not.) *Arcadia felice* (de Lucrezia Marinella), Firenze, 1998.

LAYTON, R. and UCKO, P. J. "Introduction: gazing on the landscapes and encountering the environment" en UCKO, P. J. and LAYTON, R. *The archaeology and anthropology of landscape. Shaping your landscape*, London, 1999, 1-20.

LAZENBY, J. F. and HOPE SIMPSON, R. "Greco-roman times: literary tradition and topographical commentary" en McDONALD, W. and RAPP Jr., G. R. (eds.) *The Minnesota Messenia Expedition. Reconstructing a Bronze Age regional environment*, Minneapolis, 1972, 81-99.

LAZZARINI, M. L. *Le formule delle dediche votive nella Grecia arcaica*, Roma, 1976.

LEAHY, D. M. "The bones of Tisamenus", *Historia*, 4, 1955, 6-38.

LEAKE, W. M. *Travels in the Morea: with maps and plans*, III vols., Amsterdam, 1968.

LEMAIRE, T. "Archaeology between the invention and destruction of landscape", *Archaeological Dialogues. Dutch perspectives on current issues in Archaeology* 4 (1), 1997, 5-21.

LÉVÊQUE, P. *Bestias, dioses y hombres. El imaginario de las primeras religiones*, Huelva, 1997.

LÉVY, E.

"Sondages à Lykosoura et date de Damophon", *BCH*, 91 (2), 1967, 518-545.

Avec MARCADÉ, J., "Au musée de Lycosoura", *BCH*, 96 (2), 1972, 967-1003.

LEVI, P. *Atlas of the Greek world*, Oxford, 1982.

LÉVI-STRAUSS, C. *Lo crudo y lo cocido*, México, 1978.

LIEPMANN, U. *Das Datierungsproblem und die Kompositiosgesetze am Fries des Apollotempels zu Bassae-Phigalia*, Hanover, 1970.

LINDERS, T. "Sacred finances: some observations" en LINDERS, T. and ALROTH, B. (eds.) *Economics of cult in the Ancient Greek world. Proceedings of the Uppsala Symposium 1990*, Uppsala, 1992, 9-13.

LONIS, R. *Guerre et religion en Grèce à l'époque classique*, Paris, 1979.

LÓPEZ BARJA, P. y REBOREDA MORILLO, S. (eds.) *Fronteras e identidad en el mundo griego antiguo, III Reunión de Historiadores*, Santiago de Compostela-Vigo,

2001.

LÓPEZ PAZ, P. y PEREIRA MENAUT, G. “La tierra y los hombres: paisaje político, paisaje histórico”, *Studia Historica, Historia Antigua*, 13-14, 1995-1996, 39-60.

LOUCAS-DURIE, E.

Avec LOUCAS, I. “The sacred laws of Lykosoura” en HÄGG, R. (ed.), *Ancient Greek Cult practice from the epigraphical evidence. Proceedings of the Second International Seminar on Ancient Greek cult organized by the Swedish Institute at Athens, 22-24 November 1991*, Stockholm, 1994, 97-99.

“L’élément orgiastique dans la religion arcadienne”, *Kernos*, 5, 1992, 87-96.

“Anytos, le parèdre armé de Despoina à Lykosoura”, *Kernos*, 2, 1989, 105-114.

Avec LOUCAS, I. “The megaron of Lykosoura and some prehistoric telesteria”, *Journal of Prehistoric Religion*, 2, 1988, 25-35.

“Le nom de la Thea Despoina. Tatien, Ad Graec. 29, Paus. VIII, 37, 6 et 9” en *Acts of the Third International Congress of Peloponnesian Studies, Kalamata, 1987-1988*, Πελοποννήσιακα Παράρτημα, vol. II, 401-419.

Avec LOUCAS, I. “La mention du mot ἀγαλμα dans la loi sacrée de Lykosoura, *IG V* 2, 514 (ligne 15)”, *Πελοποννήσιακα*, 16, 1985-1986, 561-578.

LOUCAS, I. “Ritual surprise and terror in Ancient Greek possession-dromena”, *Kernos*, 2, 1989, 97-104.

LOWENTHAL, D. “Age and artifact. Dilemmas of appreciation” en MEINIG, D. (ed.) *The interpretation of ordinary landscapes*, Oxford, 1979, 103-128.

LOZANO VELILLA, A. *El mundo helenístico*, Madrid, 1992.

LUKERMANN, F. E. “Settlement and circulation: pattern and systems” en McDONALD, W. and RAPP Jr., G. R. (eds.) *The Minnesota Messenia Expedition. Reconstructing a Bronze Age regional environment*, Minneapolis, 1972, 148-170.

LYOTARD, J. F.

La postmodernidad (explicada a los niños), Barcelona, 1987.

La condición postmoderna: informe sobre el saber, Madrid, 1986.

LLOYD, J. A., OWENS, E. J. and ROY, J. “The Megalopolis Survey in Arcadia: problems of strategy and tactics” en MACREADY, S. and THOMPSON, F. H., *Archaeological field survey in Britain and abroad*, London, 1985, 217-224.

MACTOUX, M. M. *Pénélope: légende et mythe*, Paris, 1975.

MADIGAN, B. C. *The temple of Apollo Bassitas. The sculpture, Vol. II.*, Princenton, 1992.

MAINOLDI, C. *L’imagen du loup et du chien dans la Grèce ancienne d’Homère à Platon*, Paris, 1984.

MALKIN, I. "The polis between myths of land and territory" en HÄGG, R. (ed.) *The role of religion in the Early Greek polis. Proceedings of the Third International Seminar on Ancient Greek cult organized by the Swedish Institute at Athens, 16-18 October 1992*, Stockholm, 1996, 9-19.

MANNHARDT, W. *Wald- und Feldkulte II*, München, 1905.

MARINATOS, N. "What were Greek sanctuaries?" en MARINATOS, N. and HÄGG, R. (eds.) *Greek sanctuaries. New approaches*, London, 1993, 228-233.
With HÄGG (eds.) *Greek sanctuaries. New approaches*, London, 1993.

MARTIN, M. "Coins, mints and the Polis" en HANSEN, M. H. (ed.) *Sources for the Ancient Greek City-State, Acts of the Copenhagen Polis Centre*, Vol. 2, Copenhagen, 1995, 257-291.

MARTIN, R.

"L'atelier Ictinos-Callicratès au temple de Bassae", *BCH*, 100 (1), 1976, 427-442.

"Chronique des fouilles et découvertes archéologiques en Grèce en 1940 et 1941", *BCH*, 64-65, 1940-1941, 231-286.

MAZARAKIS AINIAN, A. *From rulers' dwelling to temple architecture: religion and society in Early Iron Age Greece (1100-700 BC)*, Jonsered, 1997.

McCAULEY, B. "Heroes and power: the politics of bone transferal" en en HÄGG, R. (ed.) *Ancient Greek hero cult. Proceedings of the Fifth International Seminar on Ancient Greek cult organized by the Department of Classical Archaeology and Ancient History, Göteborg University, 21-23 April 1995*, Stockholm, 1999, 85-98.

McDONALD, W. and RAPP Jr., G. R. (eds.) *The Minnesota Messenia Expedition. Reconstructing a Bronze Age regional environment*, Minneapolis, 1972.

McGLADE, J. "The times of history: archaeology, narrative and non-linear causality" en MURRAY, T. (ed.) *Time and archaeology*, London, 1999, 139-163.

MEIGGS, R. and LEWIS, D. *A selection of Greek historical inscriptions to the end of the fifth century B.C.*, Oxford, 1969.

MEINIG, D. (ed.) *The interpretation of ordinary landscapes*, Oxford, 1979.

MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, 1975.

MEYER, E.

"Parrhasia", *RE*, Suppl. XI, 1968, col. 1029-1033.

Peloponnesische Wanderungen, Zurich, 1939.

"Phigaleia", *RE*, 19 (2), 1938, cols. 2065-2085.

"Lykosoura", *RE*, 13, 1927, col. 2417-2432.

MILLBANK, J. *Theology and social theory. Beyond secular reason*, Oxford, 1990.

MITSOPOULOS-LEON, V.

“Lousoi nach hundert Jahren” en MITSOPOULOS-LEON, V. (ed.) *Forschungen in der Peloponnes. Akten des Symposions anlässlich der Feier “100 Jahre Österreichisches Archäologisches Institut Athen”*, Athen 5.3-7.3, Athen, 1998, 131-142.

Mit LADSTÄTTER, G., “Lousoi”, *ÖJh*, 1998, 70-76.

“Artémis de Lousoi. Les fouilles autrichiennes”, *Kernos*, 5, 1992, 97-108.

MOGGI, M.

E OSANNA, M. (ed., trad. y notas) *Pausania. Guida della Grecia. Libro VIII. L'Arcadia*, Milano, 2003.

“Pausania e Roma”, *Gerión*, 20 (1), 2002a, 435-449.

“Sulle origini della lega achea” en GRECO, E. (ed.), *Gli Achei e l'identità étnica degli Achei d'Occidente, Atti del Convegno Internazionale di studi Paestum, 23-25 Febbraio 2001*, Paestum, 2002b, 117-132.

“Pausania e la Mainalia” en KNOEPFLER, D. et PIÉRART, M. (eds.) *Éditer, traduire, commenter Pausanias en l'an 2000*, Neuchâtel, 2001a.

“Passato remoto, passato recente e contemporaneità in Pausania” en BIANCHETTI, S. et alii (eds.) *Πολύκλμα. Studi in onore di Michele R. Cataudella II*, La Spezia, 2001b, 903-916.

“Recensione di HANSEN, M. H. (ed.) *Sources for the Ancient Greek City-State, Acts of the Copenhagen Polis Centre*, Vol. 2, Copenhagen, 1995 e di HANSEN, M. H. and RAAFLAUB, K. (eds.), *Studies in the ancient Greek polis, Papers from the Copenhagen Polis Centre*, 2, Stuttgart, 1995”, *Gnomon*, 71, 1999, 668-674.

“Scrittura e riscrittura della storia in Pausania”, *RFIC*, 121 (4), 1993, 396-418.

“Processi di urbanizzazione nel libro di Pausania sull'Arcadia”, *RFIC*, 109 (1), 1991a, 46-62.

I sinecismi intestatali greci. Dalle origini al 338 a. C., Pisa, 1976.

“Il sinecismo di Megalopoli (Diod. 15, 72, 4; Paus. 8, 27, 1-8)”, *ASNP Serie III*, 4 (1), 1974, 71-107.

MONTERO HERRERO, S. *Diccionario de adivinos, magos y astrólogos de la Antigüedad*, Madrid, 1997.

MOREAU, A. (ed.) *L'Initiation. Actes du Colloque International de Montpellier 11-14 avril 1991. Tome I, Les rites d'adolescence et les mystères. Tome II, L'acquisition d'un savoir ou d'un pouvoir; Le lieu initiatique; Parodies et perspectives*, Montpellier, 1992.

MOREL, J.-P. “Aspects économiques d'un sanctuaire (Fondo Ruozzo à Teano, Campanie)” en BARTOLINO, G., COLONNA, G. e GROTANELLI, C. (eds.) *Atti del Convegno Internazionale Anathema: regime delle offerte e vita dei santuari nel Mediterraneo Antico, 15-18 Giugno 1989 (= Scienze dell' Antichità. Storia, Archeologia, Antropologia 3/4 (1989/1990))*, Roma, 1991, 507-517.

MORENO CONDE, M. *Regards sur le monde chthonien: Hyacinthos, culte et mythe* (tesis en prensa), Friburgo, 2002.

MORETTI, L.

“Epigraphica”, *RivFil*, 94, 1966, 290-299.

Olympionikai. I vincitori negli antichi agoni olimpici, Roma, 1957.

Iscrizioni agonistiche greche, Roma, 1953.

“Sparta alla metà del VI sec. La guerra contro Tegea”, *RFIC*, 74, 1946, 87-103.

MORGAN, C.

“Cultural subzones in Early Iron Age and Archaic Arcadia” en NIELSEN, T. H. and ROY, J. (eds.) *Defining Ancient Arkadia, Acts of the Copenhagen Polis Centre*, Vol. 6, Copenhagen, 1999, 382-456.

“The archaeology of sanctuaries in Early Iron Age and archaic ethne. A preliminary view” en MITCHELL, L. and RODHES, P. J. (eds.) *The development of the polis in Archaic Greece*, London, 1997, 168-198.

“From palace to polis? Religious development on the Greek mainland during the Bronze Age / Iron Age Transition” en HELLSTRÖM, P. and ALROTH, B (eds.) *Religion and power in the Ancient Greek world. Proceedings of the Uppsala Symposium*, Uppsala, 1996, 41-57.

“Ethnicity and early Greek states: historical and material perspectives”, *Proceedings of the Cambridge Philological Studies*, 37, 1991-1992, 131-163.

MORRIS, I.

Archaeology as cultural history: words and things in Iron Age, Cornwall, 2000.

“Words and things”, *Cambridge Archaeological Journal*, 8 (2), 1998, 269-270.

Classical Greece. Ancient histories and modern archaeologies, Cambridge, 1994.

MUIR, R. *Approaches to landscape*, London, 1999.

MÜLLER, H. D. *Über den Zeus Lykaios*, Göttingen, 1851.

MURRAY, G. *The rise of the Greek epic: being a course of lectures delivered at Harvard University*, London, 1934.

MURRAY, T. (ed.) *Time and archaeology*, London, 1999.

MYLONAS, G. E. “The Lykaian Altar of Zeus” in *Classical Studies in honor of William Abbott Oldfather*, Urbana, 1943, 122-133.

NASH, G. “Monumentality and the landscape: the possible symbolic and political distribution of long chambered tombs around the Black Mountains, Central Wales” en NASH, G. (ed.) *Semiotics of landscape: archaeology of mind*, Oxford, 1997, 17-30.

NIELSEN, T. H.

Arkadia and its poleis in the Archaic and Classical Periods, Göttingen, 2002.

“The concept of Arkadia- the people, their land and their organisation” en NIELSEN, T. H. and ROY, J. (eds.) *Defining Ancient Arkadia, Acts of the Copenhagen Polis Centre*, Vol. 6, Copenhagen, 1999, 16-88.

With ROY, J. “The Azanians of northern Arkadia”, *Classica et mediaevalia*, 1998, 2, 5-44.

“Triphylia. An experiment in ethnic construction and political organisation” en NIELSEN, T. H. (ed.) *Yet more studies in the Ancient Greek polis, Papers from the Copenhagen Polis Centre*, Stuttgart, 1997, 129-162.

“A survey of dependant poleis in classical Arkadia” en HANSEN, M. H. and RAAFLAUB, K. (eds.) *More studies in the ancient Greek polis, Papers from the Copenhagen Polis Centre*, 3, Stuttgart, 1996a, 63-105.

“Arkadia. City-ethnics and tribalism” en HANSEN, M. H. (ed.) *Introduction to an inventory of Polis, Acts of Copenhagen Polis Centre*, 3, 1996b, 117-163.

“Was there an Arkadian confederacy in the fifth century B.C.?” en HANSEN, M. H. and RAAFLAUB, K. (eds.) *More studies in the ancient Greek polis, Papers from the Copenhagen Polis Centre*, 3, Stuttgart, 1996c, 39-61.

NILSSON, M. P. *Geschichte der Griechischen Religion. Bd. 1, Bis auf die Griechische Weltherrschaft*, München, 1941.

NORA, P. (ed.) *Les lieux de mémoire, 3 vols.*, Paris, 1997.

NORDQUIST, G. C. “Evidence for the Pre-classical cult activity beneath the temple of Athena Alea at Tegea” en HÄGG, R. (ed.) *Peloponnesian sanctuaries and cults. Proceedings of the Ninth International Seminar on Ancient Greek cult organized by the Swedish Institute at Athens, 11-13 June 1994*, Stockholm, 2002, 149-158.

OLMOS ROMERA, R.

“Juegos de imagen, relato y poder en el Mediterráneo antiguo. Ejemplos ibéricos” en DOMÍNGUEZ MONEDERO, A. y SÁNCHEZ, C. (eds.) *Arte y poder en el mundo antiguo*, Madrid, 1997, 249-260.

“La sociedad ibérica en el espejo de su imagen. Una mirada multiforme a la imagen ibérica” en OLMO ROMERA, R. (ed.) *Al otro lado del espejo. Aproximación a la imagen ibérica*, Madrid, 1996, 9-17.

O’NEILL, J. L. “The exile of Themistokles and democracy in the Peloponnese”, *CQ*, 31, 1981, 335-346.

OREJAS SACO DEL VALLE, A.

“El estudio del paisaje: visiones desde la Arqueología” en BURILLO, F. (ed.) *Arqueología del paisaje. V Coloquio Internacional de Arqueología Espacial (Teruel 14-16 de Septiembre de 1998)*, Teruel, 1998, 9-19.

Del “marco geográfico” a la Arqueología del Paisaje. La aportación de la fotografía aérea, Madrid, 1995.

ORLANDINI, G. "Considerazioni sul *Mégaron* di Despoina a Licosura", *ASAtene*, 47-48, 1969-1970, 343-357.

ORLANDOS, A. K. (ΟΡΛΑΝΔΟΣ, Α. Κ.)

Ἡ ἀρκαδικὴ Ἀλιφεΐρα καὶ τὰ μνημεῖα τῆς, Αθήνα, 1967-1968.

"Ἀνασκαφὴ ἐν Φιγαλείᾳ", *ArchDelt*, 11, 1927-1928, 1-7.

"Ἡ κρήνη τῆς Λυκοσούρας", *ArchEph*, 1911, 200-206.

OSBORNE, R.

"Greek Archaeology: a survey of recent work", *AJA*, 108 (1), 2004, 87-102.

Greece in the making 1200-479 B. C., London, 1996.

Classical Landscapes with figures. The ancient Greek cities and its countryside, London, 1987.

OSIEK, C. *The Shepherd of Hermas*, Minneapolis, 1999.

ØSTBY, E.

"Recent excavations in the sanctuary of Athena Alea at Tegea: results and problems" en HÄGG, R. (ed.) *Peloponnesian sanctuaries and cults. Proceedings of the Ninth International Seminar on Ancient Greek cult organized by the Swedish Institute at Athens, 11-13 June 1994*, Stockholm, 2002, 139-147.

"Early Iron Age in the sanctuary of Athena Alea at Tegea", *Acta ad archaeologiam et Artium Historiam Pertinentia*, 9, 1997, 79-107.

et alii "The sanctuary of Athena Alea at Tegea: first preliminary report (1990-1992)", *OpAth*, 20, 1994a, 89-141.

"Recent excavations in the sanctuary of Athena Alea at Tegea (1990-1993)" en SHEEDY, K. (ed.) *Archaeology in the Peloponnese. New excavations and research*, Oxford, 1994b, 40-63.

"The temples of Pallantion and archaic temple architecture in Arcadia", *Peloponesiaka*, 19 (2), 1992-1993, 65-75.

"The temples of Pallantion: archaeological collaboration in Arcadia", *Papers from the Norwegian Institute at Athens*, 1, 1991, 40-55.

et alii "Scavi di Pallantion", *Annuario della Scuola Archaeologica di Atene e delle Missioni Italiane in Oriente*, 68-69, 1990-1991, 19-501.

"Una collaborazione internazionale in Arcadia. Pallantion. Inaugurato l'Instituto di Norvegia in Atene", *Magna Grecia*, 7-8, 1989, 1-6.

"The Archaic temple of Athena Alea at Tegea", *AAA*, 16-17, 1983-1984, 118-124.

OVENSEN, J. "Man or beast? Lycanthropy in the Naga Hills", *Ethnos*, 1-2, 1983, 5-25.

PALAGIA, O.

"Apollon allein mit Kythara oder Lyra" en *LIMC* II (1), Paris, 1984a, 199-213.

"Apollon und Orpheus" en *LIMC* II (1), Paris, 1984b, 290.

"Apollon in der Kentauiromachie" en *LIMC* II (1), Paris, 1984c, 293.

PAKKANEN, P. "The relationship between continuity and change in Dark Age Greek

religion: a methodological study”, *OpAth*, 25-26, 2000-2001, 71-88.

PANOFISKY, E. “Et in Arcadia ego: Poussin and the elegiac tradition” en PANOFISKI, E. (ed.) *Meaning in the visual arts*, New York, 1955, 295-326.

PAPADOPOULOS, J. K. (ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΣ, Χ. Κ.) “Protogeometric birds from Torone” en DESCOEUDRES, J.-P., (ed.) *Eumousía. Ceramics and iconographic studies in honour of Alexander Cambitoglou*, Sydney, 1990, 13-24.

PARK, Ch. C. *Sacred worlds: an introduction to geography and religion*, London, 1994.

PARKE, H. W.

Festivals of the Athenians, London, 1977.

With WORMELL, D. E. W. *The Delphic oracle. 2 vols.*, London, 1956.

Greek mercenary soldiers. From the earliest times to the battle of Ipsus, London, 1933.

PARKER PEARSON, M. and RICHARDS, C. “Ordering the world: perceptions of architecture, space and time” en PARKER PEARSON, M. and RICHARDS, C. (eds.) *Architecture and order. Approaches to social space*, London, 1994, 1-37.

PASCUAL GONZÁLEZ, J.

“Identidades y fronteras en Grecia central” en LÓPEZ BARJA, P. y REBOREDA MORILLO, S. (eds.) *Fronteras e identidad en el mundo griego antiguo, III Reunión de Historiadores*, Santiago de Compostela-Vigo, 2001, 241-263.

Grecia en el s. IV: del imperialismo espartano a la muerte de Filipo de Macedonia, Madrid, 1997.

PAZ, A. De *La revolución romántica. Poéticas, estéticas, ideologías*, Madrid, 1992.

PERETTI DELLA ROCCA, C. *Jacques Derrida: texto y deconstrucción*, Barcelona, 1989.

PETRONOTIS, A. (ΠΕΤΡΟΝΟΤΙΣ, Α.)

“Bassai: merely a place-name or the name of an ancient settlement?”, *Peloponnesiaka*, 16, 1985-1986, 385-394.

“The temple of Apollo at Bassai in Arcadia: a survey of its study *in situ* to date (1975)”, *Peloponnesiaka, Supplement 6, Acts of the First International Congress of Peloponnesian Studies, Sparta, 1975, II*, 1978, 391-396.

‘Η Μεγάλη Πόλις τῆς Ἀρκαδίας, Αθήνα, 1973.

PICÓN, C. A. “The Orpheus metope from Bassai”, *BSA*, 76, 1981, 323-328.

PIKOULAS, G. A. (ΠΙΚΟΥΛΑΣ, Γ. Α.)

Αρκαδία. Συλλογή Μελετών, Αθήνα, 2002.

“The road-network of Arkadia” en NIELSEN, T. H. and ROY, J. (ed.) *Defining Ancient Arkadia, Acts of the Copenhagen Polis Centre*, Vol. 6, Copenhagen, 1999, 248-319.

Ὀδικὸ δίκτυο καὶ ἀνυμα. Ἀπὸ τὴν Κόρινθο στὸ Ἄργος καὶ τὴν Ἀρκαδίαν, Αθήνα, 1995.

“Το Ὀδικὸ δίκτυο τῆς Κεντρικῆς Αρκαδίας”, *Πελοποννησιακά*, 19, 1992-1993, 201-206.

Ἡ Νότια Μεγαλοπολιτικὴ χώρα ἀπὸ τὸν 8^ο ο. Χ. ὡς τὸν 4^ο μ. Χ. αἰῶνα, Αθήνα, 1988.

Με ΜΑΘΑΙΟΥ, Α. Ρ. (ΜΑΘΑΙΟΥ, Α. Π.), “Ἱερός νόμος ἀπὸ τῆς Λυκόσουρας”, *Horos*, 4, 1986, 75-81.

PIRENNE-DELFORGE, V. *L'Aphrodite grecque*, Athènes-Liège, 1994.

PLÁCIDO SUÁREZ, D.

Con FORNIS, C. y CASILLAS, J. M. *La guerra del Peloponeso*, Madrid, 1998.

La sociedad ateniense. La evolución social en Atenas durante la guerra del Peloponeso, Barcelona, 1997a.

“La intervención del poder en la imagen del ágora de Atenas” en DOMÍNGUEZ MONEDERO, A. y SÁNCHEZ, C. (eds.) *Arte y poder en el mundo antiguo*, Madrid, 1997b, 177-188.

PLASSART, A.

“Inscriptions d'Orchomène d'Arcadie”, *BCH*, 38, 1914, 447-478.

Avec et BLUM, G. “Inscriptions d'Orchomène d'Arcadie”, *BCH*, 39, 1915, 53-122.

POLIGNAC, F. de

“Offrandes et sanctuaires: contextes, circulations, réseaux et communautés cultuelles”, *EPHE*, 108, 1999-2000, 257-260.

“Cité et territoire: un modèle argien?” en PARIENTE, A., et TOUCHAIS, G. (eds.) *Argos et l'Argolide: Topographie et urbanisme. Actes de la Table Ronde Internationale Athènes-Argos*, Paris, 1998, 145-158.

“Déméter et l'altérité dans la fondation” en DETIENNE, M. (ed.) *Tracés de fondation*, Paris, 1997, 289-299.

“Offrandes, mémoire et compétition ritualisée dans les sanctuaires grecs à l'époque géométrique” en HELLSTRÖM, P. and ALROTH, B (eds.) *Religion and power in the Ancient Greek world. Proceedings of the Uppsala Symposium*, Uppsala, 1996a: 59-66.

“Entre les dieux et les morts. Statut individuel et rites collectifs dans la cité archaïque” en *The role of religion in the Early Greek polis. Proceedings of the Third International Seminar on Ancient Greek cult organized by the Swedish Institute at Athens, 16-18 October 1992*, Stockholm, 1996b, 31-40.

“Repenser la “cité”? Rituels et société en Grèce archaïque” en HANSEN, M.H. and RAAFLAUB, K. (eds.) *Studies in the ancient Greek polis, Papers from the Copenhagen Polis Centre*, 2, Stuttgart, 1995a, 7-19.

Cults, territory and the origins of the Greek city state, London, 1995b.

“Mediation, competition and sovereignty: the evolution of rural sanctuaries in Geometric Greece” en ALCOCK, S. and OSBORNE, R. (eds.), *Placing the gods*.

Sanctuaries and sacred space in Ancient Greece, Oxford, 1994, 3-18.
La naissance de la cité grecque, Paris, 1984.

PRETZLER, M.

Pausanias' Arkadia (D. Phil. Thesis), Oxford, 1999a.

"Myth and history at Tegea –local tradition and community identity" en NIELSEN, T. H. and ROY, J. (eds.) *Defining Ancient Arkadia, Acts of the Copenhagen Polis Centre*, Vol. 6, Copenhagen, 1999b, 89-129.

PRITCHETT, W. K.

"The Tegea-Hysiai roads" en PRITCHETT, W. K. *Studies in Ancient Greek Topography. Vol. VI*, Los Angeles, 1989, 107-111.

"Pausanias' road from Sparta to the Arkadian border" en PRITCHETT, W. K. *Studies in Ancient Greek Topography. Part IV: Passes*, Los Angeles, 1982a, 1-28.

"Oresthasion and the passes of Mount Tsemberou" en PRITCHETT, W. K. *Studies in Ancient Greek Topography. Part IV: Passes*, Los Angeles, 1982b, 29-63.

"Pausanias' road from Megalopolis to the Lakonian frontier" en PRITCHETT, W. K. *Studies in Ancient Greek Topography. Part IV: Passes*, Los Angeles, 1982c, 69-76.

"The road along the upper part of the Alpheios river" en PRITCHETT, W. K. *Studies in Ancient Greek Topography. Part IV: Passes*, Los Angeles, 1982d, 77-91.

"The road from Tegea to Hysiai" en PRITCHETT, W. K. *Studies in Ancient Greek Topography, Part III: Roads*, Los Angeles, 1980, 78-101.

The Greek State at war. Part II, California, 1974.

"The course of the Alpheios river" en PRITCHETT, W. K. *Studies in Ancient Greek Topography. Vol. I*, Los Angeles, 1965, 122-130.

PRONTERA, F. *Otra forma de mirar el espacio: Geografía e Historia en la Grecia antigua*, Málaga, 2003.

PROTT, I. de and ZIEHEN, L. *Leges Graecorum sacrae e titulis collectae*, 2 vols. Lipsiae, 1896-1906.

PSOMI, S. I. "Αρκάδικον", *Horos*, 13, 1999, 81-96.

PUCCI, M.P. "Le rite sacrificiel humain dans la tragédie grecque", *EPHE*, 98, 1988-1989, 271- 273.

PUILLON-BOBLAYE, M. E. *Recherches géographiques sur les ruines de Morée*, Paris, 1936.

QUINN, D. D. *Helladian vistas*, Ohio, 1908.

RENFREW, C.

With MESKELL, L. "From social to cognitive archaeology: an interview with Colin Renfrew", *Journal of Social Archaeology*, 1 (1), 2001, 13-34.

"From here to ethnicity", *Cambridge Archaeological Journal*, 8 (2), 1998, 275-277.

With ZUBROW, E. B. W. (eds.) *The ancient mind: elements of cognitive archaeology*,

Cambridge, 1994.

With BAHN, P. *Arqueología. Teorías, métodos y práctica*, Madrid, 1993.

“Comments on Archaeology into the 1990s”, *Norwegian Archaeological Review*, 22 (1), 1989, 33-41.

REYES CANO, R. *La Arcadia de Sannazaro en España*, Sevilla, 1973.

RICHTER, G. M. A.

Kouroi. Archaic Greek youths. A study in the development of kouros type in Greek sculpture, London, 1970.

Handbook of Greek Collection of the Metropolitan Museum of Art, Massachussetts, 1953.

RIDGWAY, B. S. *Fifth century styles in Greek sculpture*, Princenton, 1981.

RIEMANN, H. “Iktinos und der Tempel von Bassai” en MÜLLER, W. (ed.) *Festschrift für Friedrich Zucker zum 70. Geburtstag*, Berlin, 1954, 301-339.

RIES, J. et LIMET, H. *Les rites d'initiation. Actes du Colloque de Liège et de Louvain-la-Neuve, 20-21 Novembre 1984*, Louvain-la-Neuve, 1986.

ROBERT, F. *Homère*, Paris, 1950.

ROBERT, L. *Hellenica: Recueil d'épigraphie, de numismatique et d'antiquités grecques*, Vol. X, Paris, 1955.

ROLLEY, C. *La sculpture grecque. Vol. I. Des origines au milieu du Ve siècle*, Paris, 1994.

RHOMAIOS, K. (ΡΩΜΑΙΟΣ, Κ.) “Εκ τοῦ ἀρχαιοτέρου ναοῦ τῆς Φιγαλείας”, *ArchEph*, 1933, 1-25.

ROSENMEYER, T. G. *The Green Cabinet: Theocritus and the European pastoral lyric*, California, 1969.

ROSSIGNOL, J. and WANDSNIDER, L. (eds.) *Space, time and archaeological landscapes*, New York, 1992.

ROUX, G. S. (ed.) *Karl Haller von Hallerstein. Le temple de Bassae*, Strasbourg, 1976.

ROWLANDS, M.

“Objectivity and subjectivity in Archaeology” en KRISTIANSEN, K. and ROWLANDS, M. (eds.) *Social transformations in Archaeology: global and local perspectives*, London, 1999, 29-39.

“The role of memory in the transmission of culture”, *World Archaeology*, 25 (2), 1993, 141-151.

ROY, J.

"The frontier between Arkadia and Elis in Classical Antiquity" en FLENSTED-JENSEN, P., NIELSEN, T. H. and RUBINSTEIN, L. (eds.) *Polis and politics. Studies in Ancient Greek history*, Copenhagen, 2000a, 133-158.

"Problems of democracy in the Arcadian Confederacy 370-362 BC", en BROCK, R. and HODKINSON, S. (eds.) *Alternatives to Athens: varieties of political organization and community in ancient Greece*, Oxford, 2000b, 308-326.

"Economics of Arkadia" en NIELSEN, T. H. and ROY, J. (eds.) *Defining Ancient Arkadia, Acts of the Copenhagen Polis Centre*, Vol. 6, Copenhagen, 1999, 320-381.

"Polis and tribe in classical Arkadia" en HANSEN, M. H. and RAAFLAUB, K. (eds.) *More studies in the ancient Greek polis, Papers from the Copenhagen Polis Centre*, 3, Stuttgart, 1996, 107-112.

"Tribalism in Southwestern Arcadia in the Classical Period", *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae*, 20, 1972a, 43-51.

"An Arcadian league in the earlier fifth century B. C.?", *Phoenix*, 26 (3), 1972b, 334-341. "Ethnics in the northeastern Arcadia (Pheneos, Caphye and Alea)", *Athenaeum*, 50, 1972c, 330-336.

"Arcadia and Boeotia in Peloponnesian Affairs, 370-362 B. C." *Historia*, 20, 1971, 569-599.

"The sons of Lycaon in Pausanias' Arcadian King-list", *BSA*, 63, 1968, 287-292.

RUDHARDT, J., *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique: étude préliminaire pour aider à la compréhension de la piété athénienne au IV^{me} siècle*, Genève, 1958.

RUIZ DEL ÁRBOL MORO, M.

"El patrimonio cultural como recurso económico: nuevas direcciones en la puesta en valor del patrimonio arqueológico", *Revista de Economía y Finanzas de Castilla y León*, 2004, 115-130.

Paisajes culturales: una aproximación teórica (tesina), Madrid, 1997.

SALE, W. "The story of Callisto in Hesiod", *RhM (Rheinisches Museum für Philologie)*, 105, 1962, 122-141.

SÁNCHEZ-PALENCIA RAMOS, F.-J.

(ed.) *Las Médulas (León). Un paisaje cultural en la "Asturia Augustana"*, León, 2000.

Con FERNÁNDEZ-POSSE, M. D., "Las comunidades campesinas en la cultura castreña", *TP*, 55 (2), 1998: 127-150.

(ed.), *La zona arqueológica de Las Médulas*, León, Valladolid, 1996.

SANNAZARO, I., *Arcadia*, Madrid, 1993.

SANTOS ESTÉVEZ, M., PARCERO OUBIÑA, C. y CRIADO BOADO, F. "De la arqueología simbólica del paisaje a la arqueología de los paisajes sagrados", *Trabajos de Prehistoria*, 54 (2), 1997, 61-80.

SARTRE, M. "Aspects économiques et religieux de la frontière dans les cités grecques", *Ktema*, 4, 1979, 213-224.

SASTRE PRATS, I.

Las formaciones sociales rurales de la Asturia romana, Madrid, 2001.

Formaciones sociales y organización territorial en el Conventus Asturum (tesis), Madrid, 1999.

SCHACHTER, A. "Policy, cult and the placing of Greek sanctuaries" en REVERDIN, O. et GRANGE, B. (eds.), *Le sanctuaire grec. Huit exposés suivis de discussions*, Vandoeuvres-Genève, 1990, Vandoeuvres-Genève, 1992, 1-57.

SCHAMA, S. *Landscape and memory*, London, 1995.

SCHODER, R. W. *Ancient Greece from the air*, London, 1974.

SCHWENN, F. "Menschenopfer", *RE*, 15 (1), 1931, col. 948-956.

SCHNAPP, A.

Le chasseur et la cité: chasse et érotique en Grèce ancienne, Paris, 1997.

Avec SCHMITT, P. "Image et société en Grèce ancienne: les représentations de la chasse et du banquet", *RA*, 1982 (1), 57-74.

"Images et programme: les figurations archaïques de la chasse au sanglier", *RA*, 1979 (2), 195-218.

SEALEY, R. *A history of the Greek city states, ca. 700-338 B.C.*, Berkeley, 1976.

SEGARRA CRESPO, D. "La alteridad ritualizada en la ofrenda", *Habis*, 28, 1997, 275-298.

SFAMENI GASPARRO, G. *Misteri i culti mistici di Demetra*, Roma, 1986.

SHANKS, M.

Classical Archaeology of Greece. Experiences of the discipline, London, 1996.

Experiencing the past. On the character of archaeology, London, 1992.

With TILLEY, Ch. "Archaeology into the 1990s", *Norwegian Archaeological Review*, 22 (1), 1989, 1-12.

With TILLEY, Ch. *Reconstructing archeology: theory and method*, Cambridge, 1987a.

With TILLEY, Ch. "Abstract and substantial time", *Archaeological Review from Cambridge, Time and archaeology*, 6 (1), 1987b, 32-41.

With TILLEY, C., *Social theory and archaeology*, Oxford, 1987c.

SHENNAN, S. J. (ed.) *Archaeological approaches to cultural identity*, London, 1994.

SHERATT, A. "Settlement patterns" or "landscape studies"? Reconciling reason and romance", *Archaeological Dialogues. Dutch perspectives on current issues in Archaeology* 3 (2), 1996, 140-159.

SHIPLEY, G. and SALMON, J. (eds.) *Human landscape in Classical Antiquity. Environment and culture*, London, 1996.

SHORT, J. R., *Imagined country: society, culture and environment*, London, 1991.

SIEBERT, G. "Imaginaire et images de la grotte dans la Grèce archaïque et classique" en SIEBERT, G. (ed.) *Nature et paysage dans la pensée et l'environnement des civilisations antiques. Actes du Colloque de Strasbourg 11-12 Juin 1992*, Paris, 1996, 47-57.

SIMON, Ch. G. *Archaic votive offerings and cult of Ionia* (D. Phil. Thesis), Berkeley, 1986.

SIMON, E. *Festivals of Attica. An archaeological commentary*, Wisconsin, 1983.

SINCLAIR, A. "Writing archaeology", *Archaeological Review from Cambridge*, 8 (2), 1989, 159-164.

SINN, U.

"Artemis in the sanctuary on Mount Kotilion (Phigalia)" en HÄGG, R. (ed.) *Peloponnesian sanctuaries and cults. Proceedings of the Ninth International Seminar on Ancient Greek cult organized by the Swedish Institute at Athens, 11-13 June 1994*, Stockholm, 2002, 193-198.

"The influence of Greek sanctuaries on the consolidation of economic power" en HELLSTRÖM, P. and ALROTH, B (eds.), *Religion and power in the Ancient Greek world. Proceedings of the Uppsala Symposium*, Uppsala, 1996, 67-74.

SKYDSGAARD, J. E. "Transhumance in Ancient Greece" en WHITTAKER, C. R. (ed.), *Pastoral Economies in Classical Antiquity*, Cambridge, 1988, 75-86.

SMITH, A. D.

The nation in history. Historiographical debates about ethnicity and nationalism, Oxford, 2000.

The ethnic origins of nations, Oxford, 1986.

SNELL, B. *The discovery of the mind*, New York, 1960.

SNODGRASS, A.

"The economics of dedication at Greek sanctuaries" en BARTOLINO, G., COLONNA, G. e GROTANELLI, C. (eds.), *Atti del Convegno Internazionale Anathema: regime delle offerte e vita dei santuari nel Mediterraneo Antico, 15-18 Giugno 1989 (= Scienze dell' Antichità. Storia, Archeologia, Antropologia 3/4 (1989/1990))*, Roma, 1991, 287-294.

Arqueología de Grecia, Barcelona, 1990.

“The rural landscape and its political significance”, *Opus*, 7-8, 1987-1988, 53-60.

Archaic Greece. The age of experiment, Berkeley, 1980.

“Cretans in Arcadia”, *Antichità cretesi. Studi in onore di Doro Levi* (CronCatania, 13), 1974, 196-201.

SOKOLOWSKI, F., *Lois sacrés des cités grecques*, Paris, 1969.

SOURVINOU-INWOOD, Ch.

“Early sanctuaries, the eight century and ritual space. Fragments of a discourse” en MARINATOS, N. and HÄGG, R. (eds.) *Greek sanctuaries. New approaches*, London, 1993, 1-17.

“What is polis religion?” en MURRAY, O. and PRICE, S. (eds.) *The Greek city: from Homer to Alexander*, Oxford, 1990, 295-322.

STEEL, L. “Challenging preconceptions of oriental “barbarity” and Greek “humanity”. Human sacrifice in the ancient world” en SPENCER, N. (ed.) *Time, tradition and society in Greek archaeology. Bridging the “Great Divide”*, London, 1995, 18-27.

STIGLITZ, R. *Die Grossen Göttinnen Arkadiens. Der Kultname Μεγάλοι Θεοι und sein Grundlangen*, Wein, 1967.

STONEMAN, R. (ed.) *A literary companion to travel in Greece*, California, 1994.

TAEUBER, H. “Arcadian inscriptions as a source for ancient Greek law”, *III International Congress of Peloponnesian Studies 1985, Peloponnesiaka*, 13, 1986-1987, 353- 358.

TE RIELE, G.-J.

With TE RIELE, M. J. “Ολλαδικές έρευνες στη Δυτική Αρκαδία”, ΠΠ, 8 (2), 1981-1982, 225-231.

“Inscriptions de Pàvlitsa”, *BCH*, 90 (1), 1966, 248-273.

THEMELIS, P. “Damophon of Messene: new evidence” en SHEEDY, K. A. (ed.) *Archaeology in the Peloponnese. New excavations and research*, Oxford, 1994, 1-38.

THOMAS, J.

Time, culture and identity: an interpretative archaeology, London, 1996.

“The politics of vision and the archaeologies of landscape” en BENDER, B. (ed.) *Landscape, politics and perspectives*, Oxford, 1995: 19-48.

THOMPSON, W. E. “Arcadian factionalism in the 360’s”, *Historia*, 52, 1983, 149-160.

TILLEY, Ch.

A phenomenology of landscapes. Places, paths and monuments, Oxford, 1994.

(ed.), *Interpretative archaeology*, Oxford, 1993.

(ed.), *Reading material culture: structuralism, hermeneutics and post-structuralism*, Oxford, 1990.

“Interpreting material culture” en HODDER, I. (ed.) *The meaning of things*, London, 1989, 185-194.

TIVERIOS, M. *et alii* “Zeus”, *LIMC* VIII (1) y (2), Paris, 1997, 310-374 y 218-241.

TOUCHAIS, G.

“Chronique des fouilles et découvertes archéologiques en Grèce en 1981”, *BCH*, 106, 1982 (2), 525-635.

“Chronique des fouilles et découvertes archéologiques en Grèce en 1980”, *BCH*, 105, 1981 (2), 775-889.

TOUCHEFEU-MEYNIER, O. “Polyxena” en *LIMC* VII (I) y VII (2), 1994, Paris, 1994, 433-434 347.

TRACHY, C. L. *The mythology of Artemis and her role in Greek popular religion*, Michigan, 1977.

TRENDALL, A. D. “Callisto in Apulian Vase-Painting”, *AK*, 20, 1977, 99-101.

TSIGAKOU, F.- M. *Redescubrimiento de Grecia: viajeros y pintores del Romanticismo*, Barcelona, 1985.

TSIOLIS, V.

“Damofón, Sosígenes y la introducción de los misterios eleusinos en Megalópolis”, *Eutopia, nuova serie II* 1, 2002a, 7-32.

Mantineia-Antigonea. Aspectos históricos de una ciudad arcadia, Toledo, 2002b.

“El “Thersilion” de Megalópolis: funciones y cronología”, *Gerión*, 13, 1995, 47-68.

TUAN, Y. F.

“Thought and landscape. The eye and the mind’s eye” en MEINIG, D. (ed.) *The interpretation of ordinary landscapes*, Oxford, 1979a, 89-102.

Landscapes of fear, Oxford, 1979b.

Space and place. The perspective of experience, London, 1977.

Topophilia: a study of environment perception. Attitudes and values, New Jersey, 1974.

TZORTZI, K. *The temple of Apollo Epikourios. A journey through time and space*, Athens, 2001.

UCKO, P. J. and LAYTON, R. *The archaeology and anthropology of landscape. Shaping your landscape*, London, 1999.

VAN ANDEL, T. H. and RUNNELS, C. *Beyond the Acropolis. A rural Greek past*, California, 1987.

VEYNE, P.

¿Creyeron los griegos en sus mitos? Ensayo sobre la imaginación constituyente, Barcelona, 1987.

¿Cómo se escribe la historia? Foucault revoluciona la historia, Madrid, 1984.

VERNANT, J.-P. "Théorie générale du sacrifice et mis a mort dans la θυσία grecque" en REVERDIN, O. et RUDHARDT, J. (eds.) *Le sacrifice dans l'Antiquité. Huit exposés suivis de discussions, Vandoeuvres-Genève 25-30 Août 1980*, Vandoeuvres-Genève, 1981, 1- 21.

VIDAL-NAQUET, P. *Formas de pensamiento y formas de sociedad en el mundo griego: el cazador negro*, Barcelona, 1983.

VILLATE, S. "Aristote et les arcadiens: ETHNOS et POLIS dan la Politique", *DHA*, 10, 1984, 179-202.

VINK, M. C. V. "Houses and temples, mer and goddesses. A review of the development of Greek temples" en MAASKANT-KLEIBRINK, *Caeculus II. The landscape of the goddess*, Groningen, 1995: 95-118.

VOS, G. de and ROMANUCCI-ROSS, L. (eds.) *Ethnic identity: cultural continuities and change*, Chicago, 1982.

VOYATZIS, M. E.

"An analysis of votive types recently found at Tegea" en HÄGG, R. (ed.) *Peloponnesian sanctuaries and cults. Proceedings of the Ninth International Seminar on Ancient Greek cult organized by the Swedish Institute at Athens, 11-13 June 1994*, Stockholm, 2002, 159-169.

"The role of temple building in consolidating Arkadian communities" en NIELSEN, T. H. and ROY, J. (eds.) *Defining Ancient Arkadia, Symposium April 1-4, 1998, Acts of the Copenhagen Polis Centre*, Vol. 6, Copenhagen, 1999, 130-168.

"From Athena to Zeus: an A-Z guide to the origins of Greek Goddesses" en GOODISON, L. and MORRIS, Ch. *Ancient Goddesses: the myths and the evidence*, London, 1998, 133-147.

"Illuminating the Dark Age: an examination of the Early Iron Age pottery from Tegea", *AJA*, 101, 1997, 349-350.

"Geometric Arkadia" en MORRIS, C. (ed.) *Klados. Essays in honour of J. N. Coldstream*, London, 1995, 271-283.

"Current fieldwork at the sanctuary of Athena Alea at Tegea", *ArchNews*, 17, 1992, 19-25.

The early sanctuary of Athena Alea in Tegea and other archaic sanctuaries in Arcadia, Goteborg, 1990.

WACE, A. J. B., "The veil of Despoina", *AJA*, 38 (1), 1934, 107-111.

WALL, S. M., MUSGRAVE, J. H and WARREN, P. M. "Human bones from a late

Minoan IB house at Knossos”, *ABSA*, 81, 1986, 333-388.

WALLACE, W. P. “Kleomenes, Marathon, the Helots and Arkadia”, *JHS*, 74, 1954, 32-35.

WALTERS, H. B. “On some black-figured vases recently acquired by the British Museum”, *JHS*, 18, 1898, 281-301.

WARREN, J. “Thisoa by Mount Lykaion. Further light on an Arkadian problem” en SHEEDY, K. A. and PAPAGEORGIADOU-BANIS, Ch. (eds.), *Numismatic Archaeology-Archaeological numismatics*, Oxford, 1997, 96-104.

WARREN, P. M.

“Knossos: Stratigraphical Museum excavations 1978-1982. Part IV”, *AR*, 34, 1987-1988, 86-104.

“Knossos: Stratigraphical Museum excavations 1978-1982. Part III”, *AR*, 31, 1984-1985, 124-129.

“Knossos: Stratigraphical Museum excavations 1978-1982. Part I”, *AR*, 29, 1982-1983, 63-87.

“Excavations at Knossos” en HÄGG, R. and MARINATOS, N. (eds.) *Sanctuaries and cults in the Aegean Bronze Age. Proceedings of the first international symposium at the Swedish Institute in Athens, 12-13 May, 1980*, Stockholm, 1981, 155-166.

“Knossos: Stratigraphical Museum excavations 1978-1980. Part I”, *AR*, 27, 1980-1981, 73-92.

WEIL, R. “Arkadische Münzen”, *ZfN*, 9, 1882, 18-41.

WELLES, C. B. “Archaeological digest”, *AJA*, 51 (2), 1947, 184-190.

WHITTAKER, C. R. “Introduction” en WHITTAKER, C. R. (ed.) *Pastoral Economies in Classical Antiquity*, Cambridge, 1988, 1-5.

WIDSTRÖM, A. “The construction of the temple to Apollo at Bassae and the complications involved”, *Konsthistorisk Tidskrift*, 51, 1982, 45-55.

WILAMOWITZ, U. *Der Glaube der Hellenen I*, Berlín, 1931.

WILLIAMS, H.

“Excavations at Ancient Stymphalos 1997”, *EchCl*, 17 (2), 1998, 261-320.

“Excavation at Stymphalos, 1995”, *EchCl*, 15 (1), 1996, 75-98.

“Έρευνες στην αρχαία Στύμφαλο”, *PAE*, 140, 1984, 243-247.

“Το πογραφικές εργασίες στην Στύμφαλο. Καναδικό Αρχαιολογικό Ινστιτούτο”, *PAE*, 139, 1983, 161-162.

“Στύμφαλος. Καναδικό Αρχαιολογικό Ινστιτούτο. Topographical and geographical survey”, *PAE*, 138, 1982, 138.

WILLIAMS, R. T.

“The Archaic Coinage of Arcadian Heraea”, *ANSMN*, 16, 1970, 1-12.

The Confederate Coinage of the Arcadians in the fifth century B. C., New York, 1965.

WILLIAMS-LEHMANN, P. “The technique of the mosaic at Lykosoura” en FREEMAN SANDLER, L. (ed.) *Essays in memory of Karl Lehmann*, New York, 1964, 190-197.

WINKLER, J. “Lollianos and the Desperadoes”, *JHS*, 100, 1980, 155-181.

WINTER, F. E. *Greek fortifications*, Toronto, 1971.

YAVIS, C. G. *Greek altars: origins and typology*, Saint Louis, 1949.

YALOURIS, N. (ΓΙΑΛΟΥΡΙΣ, Ν.)

“Problems relating to the temple of Apollo Epikourios at Bassai” en COLDSTREAM, J. N. and COLLEDGE, M. A. R. (eds.) *Acta of the eleventh International Congress of Classical Archaeology*, London, 1979, 89-108.

“Ἀνασκαφαὶ εἰς τὸν ἐν Βάσσαις Φιγαλείας ναὸν τοῦ Ἐπικουρίου Ἀπόλλωνος”, *AAA*, 1973, 39-55.

“Ἀνασκαφή στο ναό τοῦ Ἐπικουρίου Ἀπόλλωνος”, *Praktika*, 1965, 155-159.

“Φιγαλεία. Βάσσαι”, *Ergon*, 1959a, 106-109.

“Δοκιμαστικὴ ἀνασκαφὴ εἰς τὸν Ναὸν Ἐπικουρίου Ἀπόλλωνος Βασσῶν 1959”, *PAE*, 1959b, 155-159.